

ISSN 0122-5944

**PROYECTO CIDSE-IRD**

# **IMÁGENES DE LAS “CULTURAS NEGRAS” DEL PACÍFICO COLOMBIANO.**

***Alfredo Vanín  
Michel Agier  
Teodora Hurtado Saa  
Pedro Quintín***

**DOCUMENTO DE TRABAJO No.40**

Universidad del Valle, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas

Junio 1999  
Cali, Colombia

## **PRESENTACIÓN**

Los textos aquí compilados rastrean algunas imágenes que se han ido formando de las poblaciones, sociedades y culturas de la Costa Pacífica colombiana. Pero se trata de analizar algo más que los reflejos de esa región en los sentidos de sus observadores. Nos enfrentamos a formas de mirar -y, por tanto, a maneras de entender y de explicar- que están atravesadas por múltiples circunstancias políticas, económicas y culturales de las que se quiere dar también cuenta. Así, a los muchos procesos que se viven en la región por el cambio de su papel en el contexto nacional e internacional -pasando de ser zona de refugio o enclave extractivo a ser considerada como espacio estratégico y de interés para el futuro-, deben sumarse las transformaciones en las relaciones que sus habitantes tienen con otras regiones y espacios sociales por la vía de la movilidad y de la migración.

Como dinámicas correlacionadas, aunque sin ser necesariamente reflejos mecánicos de esos procesos, se replican viejos modelos y/o surgen nuevas formas de mirar y de ser mirados. Se trata de movimientos de reificación, de resignificación, de préstamo y de circulación que permiten detectar en ellas las grandes tensiones en que la región y sus habitantes se encuentran hoy.

En esta serie de artículos queremos aproximarnos, por un lado, a las imágenes que los pobladores rurales y urbanos de la región pacífica tejen sobre sí mismos y sobre el mundo que habitan. así como sobre esos otros mundos que han conocido, a menudo por medio de sus propios viajes y migraciones -más o menos prolongadas-, pero también por intermedio de los relatos de otros viajeros o de los medios de comunicación. Igualmente se resiguen algunas de las visiones que confeccionan los migrantes originarios del Pacífico que se encuentran instalados en otros espacios -por ejemplo, en Puerto Tejada (Norte del Cauca) o en los sectores populares de la ciudad de Cali. Por otro lado, se hacen acercamientos a las miradas que sobre la Costa Pacífica lanzan otros sectores de la población externos a la región: por ejemplo, a aquellas que construyen los habitantes de algunas de las zonas de llegada de los migrantes del Pacífico, es decir, de quienes son o han de convertirse con el tiempo en sus vecinos; y, también, a aquellas imágenes que imprimen ciertos sectores intelectuales y académicos sobre la región y sus gentes.

Una compilación como ésta no aspira a ser una revisión exhaustiva de todas las imágenes existentes: su volumen y diversidad hacen de ello una tarea compleja y de larguísimo plazo. Sí esperamos, sin embargo, haber mostrado algunas, indicando quizás posibles pistas para su interpretación.

## INDICE

PRESENTACIÓN .....	i
INDICE .....	ii
ALIANZAS Y SIMBOLISMOS EN LAS RUTAS DE LOS AUSENTES .....	3
<i>Por: Alfredo Vanín</i>	
TRES ESTUDIOS SOBRE LA CULTURA DEL PACÍFICO COLOMBIANO .....	19
<i>Por: Michel Agier</i>	
SIERVOS SIN TIERRA: POBLACIONES DE MIGRANTES EN PUERTO TEJADA ENTRE EL ESTIGMA, LA INCERTIDUMBRE Y LA ACEPTACIÓN .....	33
<i>Por: Teodora Hurtado</i>	
ILUSTRACIONES DE LA COSTA PACIFICA.....	53
<i>Por: Pedro Quintín</i>	

## **IMÁGENES DE LAS “CULTURAS NEGRAS” DEL PACÍFICO COLOMBIANO.**

### **DOCUMENTO DE TRABAJO No.40**

Universidad del Valle, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas  
Junio de 1999

## **ALIANZAS Y SIMBOLISMOS EN LAS RUTAS DE LOS AUSENTES**

***Alfredo Vanín***

Nos proponemos evidenciar rutas simbólicas paralelas a las rutas de los emigrantes del Pacífico, cuyos periplos, desde el comienzo de este siglo hasta "el modernismo" de ahora, ha generado uno de los fenómenos socioculturales más importantes y contradictorios para entender la formación de identidades del Pacífico, interesando las estructuras sociales, creando nuevas aspiraciones y nuevas alianzas, desarrollando en el lado de llegada espacios nuevos para que amigos y parientes continúen la ola migratoria. La identidad social y cultural del Pacífico ya no puede entenderse sin tener en cuenta este fenómeno. Así mismo, en el sitio de llegada (inicialmente las zonas cañeras del Valle y últimamente Cali) los migrantes afrocolombianos poseen ya un peso específico bastante importante, con varias generaciones nativas de afrocolombianos<sup>1</sup>. La dispersión y la heterogeneidad marcan este fenómeno desde el lugar de origen hasta los nuevos asentamientos. En ese nuevo espacio, en ese territorio apropiado, se forman redes de solidaridad, se recrean los nombres de los pueblos y personas lejanas, se desgastan los álbumes familiares y se juran retornos que poco se cumplen<sup>2</sup>. En el espacio de origen, los retornantes, sus nuevos idearios y discursos influyen fuertemente en la vida, en los ritmos y en las identidades.

Hablamos entonces de un fenómeno que inserta grupos afrocolombianos, de grandes carencias económicas, en centros urbanos, grupos que comportan unas expectativas y una cultura. Los cambios culturales en la zona de llegada han sido estudiados por otros autores, entre ellos principalmente F. Urrea (1992).

De la misma aparente manera desordenada o impulsiva como se ha dado el fenómeno, trataremos de seguir sus rastros sobre el mapa migratorio, histórico e imaginario, entrecruzando los planos. Pero teniendo en cuenta que la mayoría de los emigrantes planifican con alguna antelación "el viaje", conociendo de

---

<sup>1</sup>Se calcula ya en 365.000 personas los afrocolombianos residentes en Cali (sin contar el barrio DECEPAZ). De estos, una importante proporción pertenece a migrantes o hijos de migrantes de la zona del Pacífico colombiano. Cf: Barbary, Olivier: *Observar los hogares afrocolombianos en Cali, problemas teóricos y metodológicos*, Cuadernos de trabajo CIDSE n° 38, UNIVALLE, Cali 1999.

<sup>2</sup>Quintín, Pedro: Memorias y relatos de lugares (A propósito de migrantes de Costa Pacífica en Cali), en Juana Camacho y Eduardo Restrepo (ed.) *De montes ríos y ciudad. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*, ed. Fundación Natura, ECOFONDO, ICAN, 1999.

antemano los lugares claves, las situaciones, por boca de fugaces o permanentes retornantes que sirven de motivadores y puentes, necesarios en un país de hibridaciones y mosaicos que se niega a sí mismo y niega regiones que -como la del Pacífico- construyó sus sociedades negras, indígenas, mestizas, a partir del avasallamiento y la esclavización, de la marginalización y la vocación productiva dirigida hacia la generación de materias primas y la exportación de mano de obra hacia el centro o hacia países vecinos.

Nos guiaremos por los discursos de los ausentes-retornantes o de sus familiares, por los sueños expresados, por sus motivaciones explícitas o deducibles por quien indaga, por sus subjetividades y esperanzas, teniendo en cuenta tres fenómenos que expresan muchos entrevistados sobre "la necesidad o el arte de caminar mundo": a) la construcción de territorialidades nuevas como forma de romper la exclusión y la reconditez, b) el ejercer la libertad y fluidez de vida (por oposición a la libertad negada durante mucho tiempo, hecho cuyo recuerdo inconsciente persiste o se reproduce en el sojuzgamiento familiar o la estrechez económica) y c) la inserción en la modernidad como manera de acceder a los beneficios del país y del mundo, por parte de los habitantes negropacíficos de la llanura húmeda<sup>3</sup>. Nuestro punto de observación y análisis parte de lo literario oral, de los testimonios de los retornantes o familiares de los ausentes y también del discurso de los observadores externos, pendulando entre la autopercepción y la percepción desde fuera, con el apoyo de la historia (porque todo es historia), concentrando nuestra atención en personajes del Pacífico sur, especialmente de la Ensenada de Tumaco<sup>4</sup>, tratando de reconstruir elementos de esa "cultura del viaje" que ostenta en muchas manifestaciones el Pacífico<sup>5</sup>.

## **Historia y mitohistoria**

*Es posible afirmar que toda la historia de la humanidad se ha construido sobre oleadas migratorias, desde los tiempos de los primitivos recolectores hasta los actuales y grandes desplazamientos creados por las guerras internas o entre Estados. No hay cultura que no exprese en sus mitos a un antepasado dejado atrás en el camino o el que llegó primero a fundar el territorio. Y las mitologías sobre extraterrestres creadas por las transnacionales de la ficción y por la conciencia de zozobra del Planeta, van en el mismo camino. De todos modos se emigra porque colapsó el paraíso en el que se vivía o porque el espacio fue invadido.*

---

<sup>3</sup>No se ha indagado en la sociedad indígena, donde la migración individual y hacia fuera del contexto territorial, es menos notoria, debido a la tribalización perviviente y al menor grado de inserción en la sociedad general.

<sup>4</sup>Para esta exposición, se entrevistaron alrededor de 20 personajes, de edades entre 25-70 años, escolaridades entre primaria y secundaria incompleta y de bajos ingresos económicos.

<sup>5</sup>El término es de Michel Agier, antropólogo codirector del proyecto CIDSE-ORSTOM.

Desde el siglo XVI se documenta la llegada de africanos a América, como mano de obra requerida por la expansión colonialista europea, que en América instaura un sistema esclavista ya superado históricamente y económicamente. El largo camino que recorren los esclavizados queda marcado por las pérdidas culturales del origen y las génesis culturales nuevas. El caso del Pacífico representa la creación de la diversidad por parte de grupos humanos surgidos de la diáspora, con sus retenciones, hibridizaciones y creaciones culturales adaptativas para un medio nuevo, en el largo cinturón de la llanura húmeda<sup>6</sup>. Para llegar a este escenario geográfico, a estas "tierras bajas", recorrieron primero el sendero que llevaba de Cartagena a Popayán, al Valle geográfico del Cauca y luego el rumoroso camino en fuga o en libertad comprada o decretada. Con algunas diferencias, los asentamientos se van dando a lo largo de los ríos, con la selva de respaldo, en territorios donde también habían habitado los "indios bravos", artífices de las cerámicas y "guacas". Allí comenzaron a explorar otro mundo, a conocer los entreverados caminos de los esteros y los senderos de la selva como cazadores, pescadores, luego cortadores de madera o "tuqueros", como mineros o agricultores independientes, lejos de las minas o haciendas esclavistas, de donde se emigró "con una mano adelante y otra atrás", a compartir un territorio, a crear unas prácticas productivas que les permitieran sobrevivir<sup>7</sup>. Si bien la relación del afropacífico con el indígena estuvo signada por el trauma de la colonización, también es cierto que mutuamente tuvieron que llevar a cabo la apropiación o reapropiación del territorio.

*En el Bordo, Cauca, se cuenta que cuando llegaron los primeros negros, algunos de ellos se treparon al cerro más alto para ver si podían mirar desde lo lejos a Guinea, su país natal del África<sup>8</sup>.*

La historia de este mundo empieza, pues, andando, caminando, y seguirá en la otra vida caminando, como ánimas y visiones y santos navegantes o caminadores, también en los relatos y en las décimas, donde la gloria o la fortuna están con el que camina.

### **Una mirada (sesgada) a la manera como se ha percibido la articulación de la región a la realidad nacional**

Un pequeño registro de títulos de trabajos publicados en este siglo, o en vías de publicarse, muestra una tendencia interesante, por lo convergente de su expresión desde distintas posiciones. La percepción en esta línea arranca de

---

<sup>6</sup>Ver: Losonczy, Anne-Marie: *Les saints et la forêt*, Paris, L'Harmattan, 1997.

<sup>7</sup>Esta documentación de realidades y simbologías de oficios, aprovechamientos del medio y sus recursos y los asentamientos tiene un trabajo bien fundamentado en: Del Valle, Jorge Ignacio; Restrepo, Eduardo *et al*: *Renacentes del Guandal: Grupos Negros de los ríos Satinga y Sanquianga*. Biopacífico-Universidad Nacional de Medellín, Bogotá 1996.

<sup>8</sup>Conversaciones con Silvio Garcés, dirigente de Comunidades Negras, 1994.

Sofonías Yacup con *Litoral Recóndito* (1936). Robert West, utilizando un título cartográfico, publica *Las Tierras bajas del Pacífico colombiano* (1953), en el cual persiste la idea de lo lejano y recóndito. Nina de Friedemann, nos entrega en 1992 "Negros en Colombia: identidad e invisibilidad"<sup>9</sup>, dando inicio (conjuntamente con Jaime Arocha) a una línea que ha servido para entender muchas manipulaciones. En 1993, Mario Diego Romero publica un trabajo con el sugestivo título de "Arraigo y Desarraigo de la territorialidad del negro en el Pacífico colombiano"<sup>10</sup>. En el mismo libro, Rafael Antonio Díaz contribuye con un ensayo intitulado "*Desarraigo africano y afianzamiento americano*". Cuatro años después, la geógrafa Odile Hoffmann nos entrega un texto con otro título harto sugestivo: *Desencuentros en la costa: la construcción de espacios y sociedades en el litoral Pacífico colombiano* (documentos de trabajo n°33, CIDSE, Cali 1997). En cuanto al contenido, salvo la última autora, cuyo ensayo se refiere a la opacidad y fragmentación de los estudios históricos, los otros autores apuntan a connotar el crónico desarraigo o marginalidad del negropacífico, en doble vía: desarraigo del Africa, marginalidad e invisibilidad en América. El desarraigo implica movilidad espacial o anímica, pero movilidad, apartamiento. Se refuerza de esta manera la imagen de la expulsión o negación por medio de procesos complejos, sutiles o violentos.

También, desde hace muchos años y con ópticas diferentes, algunos investigadores han registrado la gran tendencia del negro del Pacífico a viajar. Bernardo Merizalde (*Estudio de la Costa del Pacífico colombiano*, 1921), manifiesta la tendencia del negro "a viajar por puro gusto", asumiendo la posición tan en boga en la época de considerar al negro como ocioso e irresponsable, sin entender que esa movilidad era parte de unas estrategias productivas, de agriculturas migrantes, de extensión de parentelas y ampliación de territorialidades. Mario Diego Romero documenta esa tendencia a viajar, si bien contextualizando el hecho en épocas de la enorme cárcel que representó la esclavitud<sup>11</sup> y la necesidad de movilización y libertad en un mundo que debía ser de "libres", porque solo como libres se accede a la familia que se quiere, al territorio que se desea, a las prácticas y relaciones sociales a las que se tiene derecho. Por eso los primeros negros migrantes por impulso propio fueron los cimarrones monte dentro. Robert C. West (op. cit), documenta el fenómeno migratorio para los tiempos nuevos, a todo lo largo del Pacífico, especialmente hacia el Ecuador. José Miguel Garrido explica las corrientes migratorias al interior de la costa nariñense y Norman Whitten (citado por Peter Wade: *Gente Negra, Nación Mestiza*, 1997), estudia cómo la colonización blanca-mestiza y el uso del espacio del Pacífico han estado determinados por la demanda de productos naturales en los centros industriales del mundo, generando este hecho

---

<sup>9</sup>En: *Revista América Negra* No. 3, Bogotá, 1992.

<sup>10</sup>En: *Contribución africana a la cultura de las Américas*. BIOPACIFICO-ICAN, Bogotá, 1993.

<sup>11</sup>Romero, Mario Diego: *El poblamiento negro en la costa pacífica colombiana, Siglo XVIII*. Universidad del Valle, Cali, 1990.

grandes desplazamientos del habitante negro e indígena del Pacífico, tanto hacia el interior como al exterior de la región. Wade a su vez precisa cómo el territorio Pacífico por ser frontera genera también la expulsión poblacional en busca de los centros económicos más activos, con el ánimo de superar la pobreza, o -agregaríamos- huir de los desastres naturales, que causan una gran movilidad en los asentamientos, originando la desaparición o el surgimiento de pueblos. La Barca, una vereda de pescadores al sur de Tumaco, quedó reducida después del maremoto de por lo menos 300 a 25 casas. Era -cuentan los nativos desperdigados entre Chontal y La Frontera, un sitio de convergencias, "a donde venían a rumbear desde el Ecuador y Tumaco. Hasta una vaca marina apareció por aquí, la matamos entre varios y hubo carne para rato". Asimismo, veredas de gran importancia como Mulatos o Vigía, playas de los llamados "culimochos", quedaron reducidas a "playas de fantasmas", al igual que San Juan de la Costa, cuya playa acaba de desaparecer definitivamente, convertida en una bocana más del accidentado litoral.

*Todo se mueve en este litoral, nada es fijo. No se hacen planes a largo plazo con un mundo tan cambiante. La costa brava<sup>12</sup> parece engulirlo todo y vomitarlo en otra parte. La naturaleza también mueve a la gente.*

Pero así como sale gente, también entra. Europeos y después paisas y vallunos, han legado a plantar industrias y negocios que alteraron significativamente las relaciones y las prácticas de producción y el entramado social, causando desplazamientos y conflictos.

### **La ensenada de Tumaco, un cruce de caminos y de ríos**

La Ensenada de Tumaco es un accidente geográfico privilegiado. Desembocan en ella cinco ríos de diferentes características en su asentamiento y dinámicas productivas. Por el norte la Ensenada limita con el delta del río Patía, por el sur con el río Mira, muy cerca de la frontera con el Ecuador. Entre sus ecosistemas destacan el manglar de la zona costera y estuarina, las colinas bajas del continente y las playas -algunas con acantilados rocosos- que atraen el turismo. Tumaco sirve como polo de desarrollo a una vasta zona que comprende también el Telembí. Históricamente, la zona fue asiento de una cultura primordial, la llamada Tolita-Tumaco. El puerto, de poca importancia durante la Colonia, empieza a cobrarla con la decadencia de los centros mineros de Iscuandé y Barbacoas. Es de este último pueblo de donde se generará una gran migración desde comienzos de siglo hacia la Ensenada y el Puerto de Tumaco<sup>13</sup>. Tuvo sus

---

<sup>12</sup>Wilches Chau, Gustavo: *La Costa Brava*, 1995.

<sup>13</sup>Es importante el desplazamiento que causa desde la zona norte (Guapi, Iscuandé) y desde Barbacoas el conflicto civil denominada Guerra de los Mil días, de acuerdo con datos de nativos, hijos o nietos de migrantes.



epopeyas: un líder negro sublevó a la población y se erigió en su alcalde, a fines del siglo XVIII. En el siglo pasado, la inmigración de europeos por las ricas oportunidades de exportación de tagua y caucho deja una impronta que marca profundamente a Tumaco. Los viajeros que visitan a Tumaco a comienzos del siglo XX, entre ellos el Padre Bernardo Merizalde, describen a Tumaco como "una ciudad para blancos", con características bastante modernas. Se considera que la llegada de los negros es tardía, comparada con el poblamiento de los centros mineros. Aún hoy, muchos afirman que cuando estaban niños, había muy pocos negros en Tumaco<sup>14</sup>.

La impronta sociocultural de los inmigrantes europeos puede verse en la vieja arquitectura de las casas de madera en Tumaco, la polarización étnico-racial y económica. Por su parte, los nuevos inmigrantes (paisas, serranos y principalmente vallunos) crean en Tumaco otros barrios ya decididamente "elite", continuando esta polarización en nuevos espacios urbanos, diferentes al Parque Colón, el epicentro de la elite europea anterior

### **Los caminos cortos y los caminos largos**

En los años ochenta, comienza una oleada migratoria desde los ríos de la Ensenada hacia el casco urbano, originada en múltiples factores, especialmente la ruptura de formas productivas tradicionales, la consolidación de la agroindustria, el anhelo de los jóvenes por una "nueva vida", y el maremoto de Diciembre 12 de 1979<sup>15</sup>. La población del casco urbano crece aceleradamente pero a la vez expulsa la población hacia Buenaventura o Cali, mientras se despueblan las veredas fluviales, sobre todo de mujeres jóvenes quienes tienen y siempre han tenido- mayores oportunidades de trabajo en las casas y a veces en los almacenes del interior del País<sup>16</sup>. Al asomarse a Tumaco y ante la menor oportunidad, se aborda un avión, un barco y sobre todo un carro, repitiendo así la ruta que fijaron los ausentes o los retornantes. La vida se reiniciará al otro lado, sobre todo porque se es joven (15-25 años) y se va a caminar para "probar suerte". El destino final es Buenaventura, o Cali. Ahora con un poco de más frecuencia Pasto, pocas veces Bogotá, a donde normalmente se emigraba en busca de estudios profesionales. Cali atrajo oleadas de jóvenes especialmente por la demanda de mano de obra para la entonces pujante industria de la construcción. Su caída determinó el regreso de muchos de jóvenes que hoy integran bandas de "aletosos" y cuyo surgimiento tiene mucho que ver con los conflictos de exclusión y de modernidad, como lo estudia Eduardo Restrepo<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup>Entrevista a un nativo de Tumaco, hijo de inmigrantes pastusos y alemanes, comerciante, de 40 años.

<sup>15</sup>Vanin, Alfredo: Diario de campo. Entrevistas, 1997-98.

<sup>16</sup>El fenómeno es observable en muchos pueblos costeros, por ejemplo en San Juan de la Costa, río Mejicano, etc.

<sup>17</sup>en "Aletosos" en Tumaco: modernidad y conflicto en poblaciones negras del Pacífico sur colombiano, CIDSE-ORSTOM, 1998

Del otro lado es la aparición de los asentamientos en Aguablanca en los años setenta representa el hecho que aglutina con mayor fuerza a hombres y mujeres negros del Pacífico sur. Hay barrios enteros dominados por gente procedente de Tumaco, Magüí o Roberto Payán<sup>18</sup>. Desde el norte (Satinga, Mosquera, El Charco y aun Guapi en el departamento del Cauca), la ruta de la madera, en barcos de cabotaje, lleva invariablemente a Buenaventura. El Putumayo fue un punto de emigración-retorno por el auge cocalero, ahora en receso.

Dibujemos un esquema sencillo de las rutas:

**Ríos de la Ensenada**

**Tumaco**

**Otros ríos de la Costa**

**Ecuador (Esmeraldas, San Lorenzo, Limones, etc).**

**Buenaventura**

**Cali**

**Putumayo**

**Otros puntos**

Tres puntos son infalibles: Tumaco, Buenaventura y Cali. Les llamamos "puntos", como el argot del Pacífico llama a los "lugares".

Sin pretender un estudio de los patrones de asentamiento, podríamos afirmar que los asentamientos en Tumaco, al igual que luego en Buenaventura o Cali (para las poblaciones de bajo ingreso), buscan los barrios de coterráneos. Al parecer, una mayor dispersión en el asentamiento -como es normal en las familias de migrantes de mayores ingresos en Cali- conduce a mayores pérdidas culturales, debido quizá al abandono de patrones más identificatorios con el lugar de origen.

La ruta que lleva al Ecuador, desde Tumaco o desde la misma frontera, explica por qué muchos pueblos ecuatorianos como Esmeraldas, Limones, San Lorenzo posean asentamiento de numerosos emigrantes tumaqueños que formaron familias con nativos o nativas. Hubo también una notable migración a Venezuela, que fue decayendo con la bonanza petrolera de ese país<sup>19</sup>.

Esa es la ruta larga. La ruta corta es aquella que conecta cultivos, parientes, amoríos y amigos en el mismo ámbito territorial. En el caso de Tumaco, no se va más allá del Patía, del Mira, del Sanquianga, e incluso se realiza en días, meses o pocos años, con sus excepciones. Porque la ruta larga es en su mayor proporción de no retorno, o de retornos espaciados.

---

<sup>18</sup>Hay un trabajo estadístico en proceso, fruto de una encuesta aplicada en Cali, en el proyecto Cidse-Orstom, UNIVALLE.

<sup>19</sup>Se realizó una entrevista con una emigrante-retornante a quien le fue "muy bien" en Venezuela.

**Caminar es la manera de ser parte del mundo y de sus maravillas (Del emigrante cortador de caña al "aletoso y raspador de coca: las redes de solidaridad y las alianzas)**

Las primeras oleadas migratorias de este siglo, en los años cincuenta y sesenta, de ribereños del Pacífico en busca de trabajo remunerado, tienen como destino especialmente los cañaverales del Valle. Se fueron creando conglomerados negropacíficos en barrios o pueblos específicos como Candelaria, Florida, La Paila, Zarzal, Tuluá y finalmente Puerto Tejada.

La nueva oleada (años setenta en adelante) tiene como meta principalmente a Cali en el recién creado Distrito de Aguablanca, conformándose barrios enteros con migrantes provenientes de Barbacoas, Tumaco, Magüí y Roberto Payán.

El sociólogo Fernando Urrea, es quizá de los primeros en investigar el fenómeno migratorio en el sitio de llegada: Cali, y en especial en el Distrito de Aguablanca, documentando los cambios culturales, descubriendo los entramados sociales nuevos en el medio urbano, las redes de parentesco y de solidaridad, las transculturaciones y los lazos sentimentales y culturales remanentes con las zonas de origen.

En todos estos lapsos de tiempo, el sentido y la complejidad del fenómeno migratorio han variado. De las oleadas de cortadores de caña hacia el Valle, por iniciativa de adultos hombres, hemos pasado a la migración por decisión o iniciativa femenina o masculina joven.

En esta última generación de emigrantes las aspiraciones son mucho más pragmáticas. Un joven de la Ensenada va al Putumayo con una idea precisa de cuánto se va a ganar, cuánto tiempo va a permanecer y cómo va a repartir el dinero que se gane, hasta esperar la próxima oportunidad para volver a raspar hoja de coca. Los jóvenes de las bandas de "aletosos" de Tumaco vienen a perfeccionar cosas, a ganar prestigio, o dejar que se "enfríe" una situación conflictiva. Los anteriores planificaban sí el tiempo de volver a casa o de volver por su familia, si era el caso.

Se fueron creando conglomerados negropacíficos en barrios o pueblos específicos. Inicialmente pueblos como Candelaria, Zarzal, Tuluá Puerto Tejada, recibieron la afluencia de cortadores de caña. Ahora Aguablanca. Las consecuentes redes que se origina allí, hacen de alguna manera que la gente sobrelleve la discriminación étnica. De allí, si es posible se catapultan hacia otro lugar para avanzar socialmente. La inserción en grupos políticos es otra manera de ir escalando posiciones y liderazgo hacia la consecución de trabajo o contratos que ayudarán a salir del barrio pobre hacia otro de mayor estatus.

En cada una de estas oleadas estará presente el ánimo de "caminar", como acto supremo de conexión con el mundo del otro lado de la cordillera, para cambiar de vida, para emular a otros, para seguir la pista de amigos, parientes o enamorados y sigue siendo cierto el hecho de que jamás se emigra solo, siempre hay la esperanza de encontrar a alguien "allá" o de mandar por alguien que se quedó acá.

Lo cierto es que cada vez regresa menos gente hacia el lugar de origen. Lo cierto también es que quien retorna, lo hace porque no pudo prosperar o porque situaciones personales y familiares urgentes lo devolvieron. Pero siempre añorará volver.<sup>20</sup>

Un rastreo comparativo en las motivaciones, en los idearios que acompañan estas rutas, nos muestran que con respecto a los viejos tiempos los idearios y las figuraciones simbólicas han cambiado, si bien los resortes motivacionales de la anterior generación d emigrantes coinciden en la "búsqueda de nueva vida", sea debido a la falta de oportunidades de trabajo remunerado en la región o debido a los desplazamientos ocasionados por los desastres naturales o por la ocupación de tierras para la agroindustria o debido a la desarticulación familiar o de los agroecosistemas productivos. De todos modos, en ambos tiempos, sobre todo para las rutas largas, va implícita la necesidad de ampliar territorios, de acceder a una modernidad esquiva que esconde sus maravillas al hombre ribereño, maravillas que ahora están acercadas y magnimizadas por los medios de comunicación, especialmente por la televisión, y por el relato de los retornantes, ahora se sabe más de que pasa afuera.<sup>21</sup>

*"Ahora se van más los jóvenes. Los viejos no van tanto y no porque no queramos sino porque tenemos compromisos con los más pequeños. Pero también nos dan ganas de salir. Nos quedamos porque no podemos salir con familia y sin preparación académica avanzada, a pasar trabajo, mientras que en el pueblo la tradición es que alguien lo lleve a uno al colino y le regale un racimo de verde. Cosas pequeñas que la gente valora. En la ciudad todo se compra. Acá el amigo es el amigo y da la mano, quizá porque otro se la dio a él. Han faltado oportunidades, estamos olvidados por el estado colombiano"*<sup>22</sup>.

Dos elementos podemos destacar: la solidaridad como un valor que se anhela y de otro lado la marginalidad. La una impulsa a viajar, "a caminar", la otra a quedarse.

---

<sup>20</sup>Entrevista con Libia Arboleda, ama de casa, vendedora de cocadas, 40 años.

<sup>21</sup>Testimonio de Luciano Castillo, dirigente comunitario, 56 años, río Patía.

<sup>22</sup>José Miguel Campaz, 50 años, agricultor, dirigente comunitario, río Guayabo, Ensenada de Tumaco.

*"La gente se va por la forma de vida. No quiere vivir como ha vivido, sin servicios. Son pocas aquí las personas que viven como personas", sigue diciendo Campaz, a quien todos los hijos se le fueron, pese a sus consejos, porque pesó en ellos más la necesidad de "caminar mundo y probar suerte", por encima de la falta de preparación académica o en un oficio especial, para emplearse "en lo que salga": la construcción o el servicio de vigilancia para los varones, y el servicio doméstico para las mujeres. Hay un testimonio de una mujer, 40 años atrás, narrado por su hijo: la señora no quiso salir del Timbiquí cuando le contaron que en la ciudad hasta el agua se pagaba. La posición frente a la modernidad ha variado.*

Las rutas, cortas o largas, ayudan a ampliar la territorialidad, con sus símbolos, con sus relaciones. Para ello se requieren como hemos expresado, nuevas alianzas y solidaridades. Pero ampliar las territorialidades no es exclusivamente el hecho mecánico de cambiar de sitio. Una definición de la territorialidad nos la ayuda a establecer Hoffmann:

*"Por territorialidad entendemos la práctica, concepciones y representaciones de los espacios en los que nos movemos. Territorialidad no equivale a 'territorio', sino a prácticas y representaciones que tienden al reconocimiento y a la apropiación de un espacio. Sólo cuando culmina el proceso y existen formas peculiares de apropiación material o simbólica de espacios concretos, podremos hablar de territorio. (...) Una de las principales actividades humanas es precisamente 'calificar' diferencialmente los espacios vividos para poder proyectarse a partir de ellos hacia otras partes del mundo, sean muy cercanas o lejanas" <sup>23</sup>.*

La universalidad del proceso queda explicada. Y para la región que nos ocupa, este proceso de territorialización -en los nuevos sitios- conlleva consciente o inconscientemente a:

- a) Recrear elementos culturales y dejar de ser "invisibles".
- b) Establecer nuevos lazos de solidaridad o replantear los antiguos para sobrevivir.
- c) Acceder a una modernidad mediante el acceso al trabajo remunerado, los servicios públicos, los bienes de consumo o la educación.

Todo ello dirigido a sobrevivir en el nuevo medio, así este quede a la vuelta de la vereda. Y en efecto, decíamos que nadie viaja solo, porque o bien lo hace físicamente acompañado o bien en su mente va alguien que le espera o que vendrá después, generalmente la madre para el caso de los jóvenes. Lo cierto es que todo emigrante que deja familia, si le va bien, envía cartas y dinero. Pero la solidaridad entre los que emigran es básica para soportar las necesidades y la

---

<sup>23</sup>Hoffmann, Odile: Territorialidades y alianzas: construcción y activación de espacios locales en el Pacífico. ", en Juana Camacho y Eduardo Restrepo (ed.) *De montes ríos y ciudad. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia.*, ed. Fundación Natura, ECOFONDO, ICAN, 1999, pages 75-93.

discriminación. Esta última a menudo no se expresa en los relatos de los ausentes o de sus familiares: "Siempre hemos topado con personas buenas que nos tratan bien, trabajamos para ellos y nunca nos han hecho sentir mal", expresa a más de un entrevistado. Solamente un joven que había ido dos veces a raspar coca al Putumayo dijo que el capataz "indio" (léase mestizo), lo trataba con la desconfianza que "siempre hay entre negros e indios"<sup>24</sup>. Pero como es reconocido actualmente, la etnización en boga está volviendo a despertar expresiones racistas que parecían haber ido en retroceso.

En el proceso de conformación de las redes a veces se empieza por brindar la casa al que llega hasta que este "se cuadre" sobre todo si son parientes o muy amigos. Se comparta lo que se tenga. Si bien algunos paisanos son esquivados, sobre todo en el caso del que quiere ascender pronto, para no caer en tentaciones de vagancia o para ser mejor mirado. Por supuesto la población de migrantes de mayores ingresos o estatus social se localiza en zonas donde no se siente la "colonia". Esta se expresará en actividades y eventos especiales, pero rechaza el gregarismo, acercándose solo a los parientes más cercanos o amigos coterráneos del mismo nivel. Pero también entre los de menor estatus socioeconómico, se halan descendientes de inmigrantes que poco a poco aspiran a "salir del barro", estudiando, consiguiendo mejor empleo, para vivir en otra zona en la cual hasta la oferta de pareja matrimonial será "de mayor rango".

La solidaridad también se establece en la medida en que quien viaja leve y traiga noticias de los que se quedaron, porque siempre se emigra con la esperanza de encontrar a alguien que está "allá" o mandar por alguien que se quedó "acá", (generalmente los padres o el cónyuge). Las alianzas se marcan no solo por familiaridad sino también por gran amistad, por la procedencia del río e incluso por la región misma. Pero el río es vital para definir las identidades, dentro o fuera de la región. Se es o no se es de un río y ello cuenta a veces más que otras identidades y sentimientos de pertenencia<sup>25</sup>. A su vez, la medida cronológica la representan los hijos que han ido naciendo en el interregno de la inserción urbana o neo-asentamientos.

Por su parte, en la casa de los ausentes, se organizan "los iconos de la modernidad", en una especie de nichos en donde se ostentan los objetos que ha enviado o ha traído el emigrante. Allí se exhiben sobre todo retratos tomados con amigos en sitios destacados de la ciudad, generalmente parques o terminales de buses, pero también se exhiben gorras vistosas, sobres de cartas con direcciones, tarjetas postales, como una manera de mantener vivo el punto de regreso del que se fue.

---

<sup>24</sup>Se reconoce a menudo la discriminación en términos generales o específicamente pero sufrida en otro afrocolombiano, en carne propia. Barbary, 1999.

<sup>25</sup>Oslender, Ulrich: *Espacio e identidad en el Pacífico Colombiano*. Universidad de Escocia, Glasgow, 1997.

## **Las rutas simbólicas**

Decíamos que los idearios y simbolismos habían cambiado para la nueva generación de emigrantes-retornantes. Destaquemos primero que anteriormente el acto de "caminar" se planeaba con mayor rigor, durante años, con la maleta dispuesta para la ocasión propicia, especialmente esperando el llamado del pariente o amigo que se había ido y tenía ya establecido en el barrio de la ciudad un espacio para los que llegaran. Si bien ahora también ese espacio se requiere, también es cierto que se puede dar el viaje de un momento a otro, por la ruptura con el núcleo familiar, por seguir a un amorío, o porque simplemente una noche de tragos alguien fue convencido de que se fuera porque la vida estaba allá. Claro está que el cálculo es ahora más pragmático y se establece para definir el efecto que se busca: si se va al Putumayo, se define el tiempo de trabajo y el tiempo de regreso con determinada suma de dinero y con las cuentas ya establecidas para aportar a la parentela, a la vivienda, a los amigos y a la rumba. Si se sueña con ser futbolista profesional, se estima el tiempo en que estará en la primera división y se empezará a mandar "billete" a la familia o se le traerá.

En lo posible, no se debe regresar derrotado. De hecho, la mayor parte de los que regresan dan un parte de éxito, así les haya ido "como a perro en tierra ajena". Claro está que otros informantes alaban la bondad del regreso y la dureza de la ciudad: "Me regresé porque me había ido mal. Me dije que si había sido capaz de vivir en tierra ajena, sin un peso, cuanto más no sería capaz de seguir viviendo en mi propia tierra". Existen además elementos materiales y simbólicos que deben acompañarlo a uno si retorna: grabadoras, muebles "modernos", relojes, bambas, etc. pero también coraje y liderazgo para hacer y ordenar "vueltas" en el caso de los llamados "aletosos". (Cf. Eduardo Restrepo, op.cit). Si uno se queda, hay que establecer vivienda y "familia organizada" con algunos "lujos", esto es necesario para que los parientes, amigos o simplemente paisanos que visitan establezcan la diferencia entre lo que se tenía en el río y lo que se tiene ahora. Pero inicialmente, el lugar donde se viva debe servir para atraer a los que llegarán y si -es posible- se irán enganchando en el mismo trabajo a los parientes que lleguen sea en Cali o en Santa Marta, o a donde se vaya extendiendo accidentalmente el periplo<sup>26</sup>.

Libia Marina Arboleda cuenta que hacía muchos años se habían ido unos tíos a Buenaventura y que luego uno de ellos se fue a Santa Marta. Cuando ella decidió emigrar era muy joven (16 años) y lo hizo porque se sentía "prisionera en su casa" y por seguir a un enamorado, con el que tuvo hijos y del cual se separó después. Vivieron en Buenaventura, en Cali, en Medellín y finalmente en la Costa Atlántica, donde estaba el tío que trabajaba en una panadería y le dio

---

<sup>26</sup>Entrevista a Libia Marina Arboleda, del río Gualajo, residente en Tumaco.

empleo al marido de ella. Volvió a Tumaco porque los hijos que iba dejando en sus retornos ocasionales, ya no había quién los cuidara en casa, debido a que la madre enfermó, pero su ideal hubiera sido el de seguir caminando, llevarse a sus padres y "aprender más cosas de la gente de allá, como por ejemplo a tratar mejor a los niños", algo que ella luchó como madre comunitaria cuando volvió a Gualajo después de su recorrido. Pero lo que más recuerda es que trajo una grabadora que le prestaban mucho para los bailes porque era muy vistosa, "prendía luces". Y además era muy poca la gente que tenía grabadora en ese tiempo en todo el río". Los muchachos ostentan zapatillas y camisetas caras, como en otro tiempo el ideal de prestigio era regresar como una cama de hierro, pantalones de paño, esclava de plata y dientes de oro.

Para la anterior generación, viajar era cumplir un propósito que hacía "libre" y "completo" al que caminaba. Los relatos lo evidenciaban. Es más: parecía que se viajaba para tener relatos, salpicados de simbolismos y fascinaciones. "Cuando yo tenía fuerzas y viajaba por Colombia...", decían los viejos. Así como los santos (Carmela, San Antonio) han viajado por el mundo, así los mortales tienen que conocer las maravillas, para poder hablar del mundo. Viajar es también meterse en las oportunidades. Desde tiempos de esclavizados, las ciudades fueron el centro de todas las decisiones, como lo recuerda Rafael Antonio Díaz (op cit). Y hacia la ciudad apuntan los mejores deseos de emigrar, por ser el centro de las modernidades y las posibilidades.

Ahora bien, es común en muchos pueblos que los ausentes retornen en masa a sus pueblos en épocas de fiesta patronal, en Semana Santa o Navidad. Es la época en que se vuelven a ver con sus parientes y amigos, se traen regalos y dinero, y se renuevan los lazos afectivos. Pero también cuando se confrontan visiones e idearios que pueden generar conflictos (como lo vio Michael Taussig en una Semana Santa en Santa María del Timbiquí, en donde un retornante fue muerto en una discusión)<sup>27</sup>. Si bien la práctica del retorno no es tan masiva como antes, por costos, por las necesidades familiares, etc., sigue siendo cierto que la influencia y el prestigio de los que "han salido" sigue siendo un norte de cambios para la gente que se queda. Y aún el que se queda, por efecto de los medios, tiene ahora más idea de la ciudad que los de antes. Se ha cumplido parte del sueño: la ciudad se ha acercado a la gente, cuando antes era solamente posible acercarse a la ciudad.

Ese acto de retornar en las fiestas significa también el homenaje a los santos, que se llevan en la cabeza como acompañantes-protectores y a él se le viene a dar las gracias.

---

<sup>27</sup>Taussig, Michael: *Destrucción y resistencia campesina: el caso del litoral pacífico*. Edit. Punta de Lanza, Bogotá, 1978.



Para los actuales viejos que alguna vez emigraron y retornaron, el hecho de conquistar la ciudad era también la posibilidad de encontrarse con los relatos de "los mayores". Así como los pobres conquistaban "la ciudad del rey", andando mundo, "buscando la vida de ellos y de su familia", así también se iban muchos, "a caminar y andar, a caminar y andar", o "a subir mar y bajar mar".

Prestigio, modernidad, dinero son búsquedas que culminan desde luego en cambios culturales notables, tanto en la zona de llegada como de salida. Cambian los elementos del lenguaje, cambian los trajes, los adornos de las calles para las fiestas en las veredas. En Aguablanca los chigualos conservan el ritual pero modifican las parafernalias. En el popular Barrio La Playita, en Buenaventura, comenzaron a usarse luces intermitentes de navidad en lugar de las tradicionales velas para un velorio (observado en 1994).

*En Buenaventura, los "norteños" crearon otras expectativas: "Voy por lo mío", dijeron. Una canoa en la vereda de Tasquita (Mosquera, Nariño) tenía un nombre humilde pero tajante: "No me esperen". En el primer caso, la decisión era volver con las oportunidades cumplidas. En el segundo caso, el azar decidía.*

El río, como unidad de asentamiento, sigue marcando la vida. Fue así como un día, siguiendo la pista de emigrantes en Aguablanca, descubrimos que si bien en circunstancias diferentes y bajo la presión del espacio y ahora la marginalidad urbana, en el sector de Charco Azul, poblado por gente del Pacífico, las casas se alineaban a lo largo del caño, como este si fuera el río dejado atrás. Y entre las entrevistas que se aplicaron en otro sector del Distrito, la respuesta que dio un afrocolombiano emigrante sobre por qué le gustaba vivir allí, fue la siguiente: "Porque aquí en el barrio de cuadra a cuadra es el mismo viaje en el mar". Lo decía además porque se identificaba con todos los que vivían en la misma cuadra de su barrio<sup>28</sup>.

Y tanto física como simbólicamente, el agua connota el viaje. Las canoas no sólo son un vehículo para deslizarse sobre el agua sino que también manifiestan en sus leyendas de proa ciertas metáforas del andar, como lo evidenció el escritor Darío Ruiz Gómez en las chivas del eje cafetero. El agua recibe a los santos que se hacen navegar en balsadas o en canoas festonadas para las fiestas: la Virgen del Carmen, San Antonio. El agua y el monte producen y guardan las visiones y endriagos, navegantes, caminantes: Riviél con su canoa mocha en el agua, la Tunda, curiosamente de una pata deforme pero de grandes caminos en el monte, el Bambero, el Pata-en-la-luz y los demonios del buque Maravelí.

El agua lleva y trae las enfermedades: un curandero cura picadas de culebra en el agua pero también ella produce "tabardillo". Por el agua se dimensiona la

---

<sup>28</sup>Testimonio rescatado de entre las encuestas por Olivier Barbary. CIDSE-ORSTOM, 1998.

magnitud del viajar, léase para ello la famosa décima oral del Pacífico "La concha de almeja", donde se expresa toda la dimensión en la que posible abarcarse el mundo, magnificada por el hipérbaton. Leamos la glosa (cuarteta que inicia la décima):

*Yo me embarqué a navegar  
en una concha de almeja  
a rodar el mundo entero  
a ver si hallaba coteja.*

Luego en las siguientes estrofas décimas se van nombrando los puertos por donde se navega, los navíos que remolca, sus tripulaciones. En otras décimas igualmente se viaja por países fabulosos, geográficamente superpuestos, de Cabo de Hornos a la China, se realizan encuentros con personajes sabios de la talla de San Agustín y de Carlomagno. Los espacios no son coherentes, son además discontinuos. Un personaje que en "El Príncipe Tulicio", se encuentra en un espacio encantado, al desencantarse aparece en el lugar de origen.<sup>29</sup>

Si uno le pregunta a un padre o a una madre por su hijo que se ha ido, le responde: "Anda caminando", sin nombrar un sitio específico. O a veces responde: "Se asentó en el Valle (del Cauca)", "Se fue a pescar al Chocó". El espacio se distiende, se generaliza.

En las coplas, son frecuentes las despedidas a los amoríos o a los amigos, y las expresiones de desazón que el hecho produce. Los cantos de bogas son hechos para pasar y acompañarse en el camino. Incluso algunos platos como el "tapao" fueron al parecer creados para viajeros, o por cazadores o cortadores de madera en "ranchos de paso", por la sencillez y rapidez con que pueden cocinarse en una canoa.

Todo está predispuesto para andar, para moverse. La agricultura en un tiempo fue migratoria, de terreno en terreno, durante todo el año. Las casas de la orilla todavía se distinguen si son consolidadas o son "ranchos de paso" para actividades temporales. Andar es la vida, y hay que estar preparado para ello en el Pacífico, sea por desastres, por malquerencias o por desplazamientos forzosos. Porque quedan dos caminos: la resistencia o la fuga. Y los jóvenes están dispuestos a cumplir sus sueños en la ciudad, a veces a cualquier precio.

En esta cultura, "caminar" es un arte que sus relatos orales exige "zapaticos de hierro" y si se va más lejos o con mayor categoría, "zapaticos de oro", y tener mucha astucia, paciencia e inteligencia o poseer alianzas o estar protegidos por seres poderosos para llegar y triunfar "en la ciudad del rey".

---

<sup>29</sup>Vanin, Alfredo (compilador): *El Príncipe Tulicio - Cinco relatos orales del Pacífico*. Cali, 1995

Porque se emigra, en última instancia, con el bagaje que se tiene y lo que se perderá y ganará, para dejar de ser invisibles, para "tener", para acceder a la modernidad, para dejar de ser desarraigado y recóndito en el propio país, así se caiga en sectores urbanos marginados, que no es lo mismo que ser excluido en la región de origen. Y para "volverse gente", como lo expresó un ribereño que había salido con gran esfuerzo a estudiar Abogacía en Bogotá, hace muchos años<sup>30</sup>. Pero no puede emigrarse solo, sino en alianzas antiguas o nuevas. Pero un programa nacional y local de vida deberá contar entre sus propuestas el imperativo de "llevar" a Colombia a estas regiones (es decir las oportunidades que se salieron a buscar a cualquier precio), pero acordes con lo que somos en cada región de este mosaico cultural que es nuestro país y se niega así mismo con la exclusión y la discriminación. No en vano, tanto en la realidad como en la ficción, cuando el emigrante triunfa, siempre querrá que los suyos vengan también a disfrutar -así sea en medio de la precariedad- de este país que aunque metido en la cotidianeidad del Pacífico, también se vuelve ausente.

---

<sup>30</sup>En cambio, un veterano de aproximadamente 65 años, de alto estatus económico para el Pacífico, en una charla ocasional, a raíz de la "desbandada" de los "nuevos ricos de Muelle" y "norteos", me expresó que no salía de su pueblo, Buenaventura, porque en la ciudad no era nadie, en cambio en su pueblo todos lo conocían y al menos le decían "don".

## **TRES ESTUDIOS SOBRE LA CULTURA DEL PACÍFICO COLOMBIANO**

***Michel Agier***

Las siguientes reflexiones, elaboradas en el marco de una investigación en curso y todavía provisionales (tanto en el plano teórico como en el empírico), tienen como objetivo alimentar el debate sobre los cambios sociales y culturales en la población de la región Pacífica de Colombia.

### *Observaciones sobre la idea de cultura*

Hoy en día, en general priman tres concepciones de la cultura, particularmente en los debates sobre la antigüedad, la resurgencia o la emergencia de una cultura del Pacífico Colombiano.

Una primera concepción considera la cultura como un *todo* o como una representación funcional de la totalidad social. En este caso, es el mismo etnólogo quien describe y al mismo tiempo escoge los componentes de la cultura y define su significado según los principios de coherencia funcional para la reproducción de una comunidad humana específica. Esta es la concepción clásica de la descripción etnográfica: la cultura es todo el modo de vida, con sus costumbres, sus instituciones, sus lenguajes y sus códigos implícitos; ella define grupos, comunidades o categorías sociales en la ciudad, como antiguamente definía los pueblos exóticos y las etnias. Esta concepción se vuelve culturalista cuando, considerando que la totalidad social es la cultura, esta última es concebida como siendo para sí misma su propia determinación. No sujeto a la conciencia ni a la voluntad de los individuos, el modo de vida se transmitiría de generación en generación de acuerdo con una transmisión cuasi biológica o "natural". Es en referencia a esta concepción de la cultura que James Clifford, en un conjunto de reflexiones sobre la cultura y la etnografía en el siglo XX, habla de la muerte de las "culturas naturales" y del presente como de una era "postcultural". "En un mundo en donde numerosas voces hablan al mismo tiempo, un mundo en donde el sincretismo y la invención paródica se convierten en la regla, y no en la excepción, un mundo multinacional y urbano del efímero institucionalizado (...), en un mundo como éste, se hace cada vez más difícil relacionar la identidad y la significación humanas con una «cultura»

o un «lenguaje» coherente"<sup>31</sup>. La cultura llegaría entonces a su fin, de la misma forma que para otros, el trabajo llegaría a su fin con la era "postindustrial". Sin embargo, lo que las evoluciones sociales cuestionan hoy en día, no es la creación cultural, sino más bien una concepción unívoca y cohesiva de la cultura.

Una segunda concepción de la cultura, como respuesta adaptativa y determinada por las condiciones socioeconómicas, se desarrolló en reacción a los anteriores enfoques, totalizantes. En este enfoque, influenciado en los años sesenta por los enfoques funcionalistas y marxistas de la sociedad, la cultura es considerada como un conjunto de "estrategias adaptativas", "de adaptaciones realistas" a las condicionantes del entorno social en un momento dado, y otras "respuestas" brindadas por los individuos y los grupos a ciertas "circunstancias económicas"<sup>32</sup>. Si bien estos análisis permitieron relacionar las interpretaciones del sentido y de la función de las prácticas (tal hábito "cultural" sólo perdura en la medida en que cumple una función en la situación socioeconómica actual), también tuvieron como consecuencia reducir el análisis cultural a una sola sociología de sus condiciones socioeconómicas. La cultura desaparece entonces como objeto problemático.

La tercera concepción considera la cultura como un "más", una ventaja cualitativa, un valor agregado. Esa cultura, parte de las prácticas sociales que ha permanecido inexplorada o inexplicada por los análisis de las condiciones socioeconómicas, está bien representada por los diferentes enfoques de la cultura étnica: en esta concepción, la etnicidad y la producción de diferencias culturales están intelectualmente unificadas en una reactualización de la primera concepción de la cultura (como totalidad); se buscan entonces "supervivencias", "remanencias" o "reinterpretaciones étnicas" en la modernidad, siendo las unas y las otras productoras de diferencias y de identidades culturales<sup>33</sup>. Esta concepción representa una forma de objetivación y de fijación, tanto por la antropología cultural como a menudo por los mismos actores, de todo lo que es susceptible de hacer reconocer y diferenciar una comunidad humana entre un conjunto de grupos ubicados en un mismo contexto social e histórico, desde uno u otro aspecto del modo de vida (manera de vestirse, de saludarse) hasta los rituales de nacimiento o de fecundidad cuya

---

<sup>31</sup>J. Clifford, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXème siècle*, París, ENSBA, 1996, p.100.

<sup>32</sup>En los debates sobre la cultura de la pobreza, las tesis defendidas por Charles Valentine se inscriben en este enfoque (*La cultura de la pobreza. Crítica y contrapropuestas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970). Norman Whittten (*Black Frontiersmen : A South American Case*, Illinois, Waveland Press, 1986, 1a edición 1974) retomó esta perspectiva en los estudios de la cultura negra del Pacífico ecuatoriano y colombiano, considerada como el producto de "estrategias adaptativas" y sincréticas por parte de los descendientes de africanos en nuevos contextos ecológicos y económicos.

<sup>33</sup>En las Américas negras, este enfoque fue primero defendido en los años cuarenta por Melville Herskovits (*L'héritage du Noir. Mythe et réalité*, París, Présence Africaine, 1966, primera edición USA, 1941); recientemente se ha puesto de nuevo de moda en los medios intelectuales negros, y en general en los movimientos étnicos.

memoria es alimentada o reactivada en contextos diferentes de los de su creación. A pesar de su aspecto muy tradicionalista, esa cultura sólo toma entonces todo su sentido en las situaciones de pluriethnicidad, intercambios sociales y miradas cruzadas cuyo teatro perfecto es la gran ciudad. Esto explica la importancia en medio urbano de los neotradicionalismos, para los cuales el espectáculo de la diferencia cultural se convierte no sólo en un objeto identitario, sino también eventualmente en un recurso político y económico<sup>34</sup>. Los grupos neoétnicos son así llevados a defender, a partir de una problemática de inserción en la modernidad urbana, una definición cuasi museográfica de la cultura material.

En mi opinión, el poner en relación estas tres concepciones de la cultura puede ser la clave de la comprensión del proceso de cambio actual en la región del Pacífico Colombiano y entre la población negra oriunda de esta región. Dicho de otra manera, *en respuesta* a ciertas condiciones del contexto (movilidades, exclusiones, discriminaciones), unas estrategias identitarias transforman la cultura-*todo* en cultura-*más*. Pero esta operación ideológica, que aparenta ser una simple "transferencia de cosmología", no puede ocultar los mestizajes y las reelaboraciones culturales que suscitan la imaginación. Estos aparecen de manera más clara, para el observador, cuando éste se interesa en el momento de la misma creación cultural. Es este momento el que trataremos de captar en dos estudios de caso.

### *Lo invisible y lo visible*

En Cali, tercera ciudad de Colombia con cerca de 1.8 millones de habitantes, una vasta región de barrios populares, Agua Blanca, ocupa todo el oriente de la ciudad, casi como si estuviera fuera de ella. Este conjunto urbano homogéneo cuenta hoy en día con aproximadamente 550.000 habitantes, de los cuales la mitad por lo menos está compuesta por migrantes y descendientes de migrantes afrocolombianos que vienen de la Costa Pacífica del país. Agua Blanca representa la mayor concentración de población afrocolombiana de la ciudad (estimada en 50% en la zona de Agua Blanca contra aproximadamente 15% en todo Cali). La inserción social de la población está marcada principalmente por la pobreza y la precariedad, con matices importantes según los barrios. Agua Blanca en su conjunto se caracteriza por la extrema precariedad de la red vial y de los servicios públicos (agua, alcantarillado, electricidad), y por la predominancia del hábitat espontáneo autoconstruido (en tablas de madera). Una parte del barrio, edificada en una zona pantanosa, estuvo mucho tiempo marcada por la presencia de algunos pantanos en los que se hizo un

---

<sup>34</sup>A propósito de la cultura-mercancía, cf. las reflexiones de Peter Wade en "Working culture: making cultural identities in Cali, Colombia", Paper, University of Manchester, 1998.

inicio de relleno a finales de los años 1980. Uno de ellos, Charco Azul, es objeto de una leyenda de la que se pudo reconstituir algunos elementos.

Ciertos habitantes del barrio que rodea el pantano (que lleva el mismo nombre, Charco Azul, y que es uno de los sectores de mayor concentración de población afrocolombiana y pobre en el conjunto de Agua Blanca) hablan de la presencia de una mujer que vive en el pantano. Deambula de noche en las calles del barrio y seduce a los hombres jóvenes, los atrae hacia ella y termina por arrancarles, «hacia abajo», los genitales. Esta mujer es una de las formas de un personaje que vive en el fondo del pantano y que se volvió célebre bajo el nombre de «monstruo del charco azul»: desde los años 1970 hasta el momento en que se inició el relleno del pantano, a finales de los años 1980, frecuentemente se encontraban cuerpos muertos en el fondo del charco. El «monstruo» atraía hacia el agua sus víctimas y los ahogaba: se habla de unos cien cadáveres. Los cuerpos, según cuentan, estaban encogidos y desecados, en lugar de estar hinchados de agua. Cuando no aparecía con los rasgos de una mujer, el «monstruo» era descrito como un animal (ciertos habitantes hablan de una vaca, sin que se haya podido verificar o explicar esta imagen). La mujer, con cuyos rasgos se menciona el monstruo con mayor frecuencia, es igualmente conocida por «tomar a los hombres y jalarles el sexo», ella agrede a los hombres jóvenes, pero no a los niños ni a las mujeres. Según dicen, todas sus víctimas presentaban dos mordeduras, una en el cuello y la otra en la pierna. Nunca eran habitantes del barrio sino gente de afuera, aunque podían tener amigos en el barrio.

Ciertos informantes citan el nombre de *La Tunda* para designar a la mujer del pantano. Esta proviene de un conjunto de *visiones* que pueblan la selva del litoral del océano Pacífico, de donde proviene desde hace una o dos generaciones la mayor parte de la población negra de Agua Blanca. De hecho, es probable que esta imagen urbana represente una síntesis de varias *visiones*. Primero, ella recuerda en efecto al personaje de La Tunda: ésta aparece en la selva, de noche, y «rapta» a los niños que atrae haciéndose pasar por su madre, su abuela, su hermana o su tía, luego los desaparece, pero sin hacerles daño; o bien atrae a los muchachos a quienes llama apareciéndose a lo lejos y borrosa, acurrucada y olorosa (olor a café molido o a camarón frito), con el objetivo de agarrarles el sexo. Unos y otros se pierden en la selva siguiéndola, y se vuelven *entundados*, poseídos. Cuentan así el origen de La Tunda: una mujer casada no consume el vínculo matrimonial porque se arrepiente de su matrimonio; luego de una pelea con su marido, se va a la selva y se transforma en una visión. Pero ella quiere ese hijo que no tuvo; intenta tenerlo persiguiendo a todos los niños que ve e intenta llevárselos a la selva en donde desaparecen con ella. Sólo los padrinos de las víctimas pueden encontrarlos (las víctimas, niños o muchachos, «se resisten a volver»). Para ello, asustan a La Tunda tocando el tambor (*bombo* y *cununo*, dos percusiones tradicionales de la región), disparando fusiles, enarbolando una cruz o manteniendo prendida una vela. Una vez se

encuentran las víctimas, sus padrinos las exorcizan diciendo oraciones (El Credo), haciéndoles baños de agua bendita, rezando y quemando hierbas. En realidad, los padrinos sólo actúan como sustitutos de los sacerdotes de la Iglesia católica, quienes son los primeros indicados para practicar los exorcismos.

En resumen, esta visión, como las muchas otras que la acompañan<sup>35</sup>, parece remitir al mismo tiempo a tres elementos del contexto. Por una parte, ella previene contra los riesgos de la selva, simbolizando los miedos que ahí surgen: las visiones son entonces agentes protectores, una forma de control que muestra las vías de la prudencia en el acceso a las colinas, a los ríos y a los espacios de vegetación densa no cultivados. Hoy en día, incluso hay quienes pretenden que mediante la amenaza que representa, ella protege la selva misma. Por otra parte, ella es como una formalización de los deseos nacientes y un tipo de educación sexual: si La Tunda, ella misma sexualmente insatisfecha, seduce a los jovencitos, otra visión, El Duende, seduce a las niñas vírgenes tocando para ellas la guitarra o la marimba, luego las encierra y las cubre de regalos, hasta que, poseídas, se dejan tocar los senos, pero sin perder la virginidad. Finalmente, combatidas todas de la misma forma (cruz, vela, rezos) y exorcizadas, las visiones remiten a la historia de la presencia de una iglesia misionera que persiguió sistemáticamente, diabolizándolas, todas las formas de creencias paganas y animistas, utilizando las visiones y el temor que ellas suscitaban para atraer a los fieles, mostrándose más poderosa que ellas. Parece existir una relación estrecha entre la historia de esta iglesia y la de las visiones.

La Tunda se encuentra «en el aire». No obstante tiene sus zonas predilectas. Ella sólo frecuenta la selva, y no se encuentra sobre las aguas, aunque uno pueda, según dicen algunos, encontrarla en la zona de manglar o a orillas de un pequeño río. Otras visiones viven en las aguas, como *El Riviel*, pequeño resplandor que aparece de noche en una canoa y que desvía a los viajeros, y *La Madre d'agua*, que puede atraer a la gente al agua y ahogarla (como lo hace la mujer del pantano de Charco Azul). No obstante, ni La Tunda ni La Madre d'agua frecuentan las ciudades, ni tampoco los lugares cultivados. Sólo la selva virgen y las aguas son de su preferencia. Pero otra visión, «pariente» de La Tunda, puede encontrarse en la ciudad, es *La Viuda*, según me contaron en una ciudad del sur de la costa pacífica, Tumaco. Es «una bella mujer que se enamora de un hombre y lo lleva hasta un lugar donde ella puede acabarlo, es decir, matarlo. Cuando el hombre se da cuenta que se trata de un espíritu, se escapa pero queda enfermo». Ella tiene, según otro relato, la costumbre de arrastrar a los hombres que seduce hasta el cementerio de la ciudad sin que ellos se den cuenta y dejarlos solos hasta la madrugada, desnudos. Al

---

<sup>35</sup>Nuestras investigaciones abarcan la región sur del litoral Pacífico, principalmente la ensenada de Tumaco, departamento de Nariño.



despertarse, ellos deberán ser exorcizados siguiendo los mismos procedimientos que para La Tunda.

Volvamos ahora a Cali, distrito de Agua Blanca, barrio de Charco Azul. La presencia de visiones en el barrio parece reducirse y concentrarse en el pantano, único verdadero rastro de naturaleza al interior de este espacio, a falta de selva. El agua es un elemento natural apreciado por ciertas visiones. En este sentido, de acuerdo con un procedimiento metonímico (el pantano, es todo el universo de las visiones del Pacífico), el monstruo sería menos urbano que étnico: la mujer del pantano representaría una memoria étnica o regional, *residual*, de los negros del Pacífico, asociándola con un rastro ecológico, provisional él. Encontramos rastros de este tipo, que asocian lo natural y lo sagrado, en muchos contextos urbanos: por ejemplo los que la investigación de G. Hamonic revela (las localizaciones tradicionales de los fantasmas en Singapur: vestigios de selva, etc.)<sup>36</sup>, y las numerosas interdicciones que protegen a Lomé (Togo), la selva sagrada localizada en el barrio Bè, antiguo pueblo autóctono anterior a la ciudad; observemos también que los templos más tradicionales de candomblé en Bahía se encuentran situados en medio de rocas (granjas), espacios de naturaleza, plantas y árboles sagrados que parecen negar la profunda inserción urbana de sus adeptos. Esta interpretación va en el sentido de aquello que dicen los habitantes de la región Pacífica y de la selva, según quienes las visiones desaparecen a medida que avanzan las grandes plantaciones, la tala de árboles, el trazado de caminos con bulldozer y la urbanización.

Pero decir que las visiones mueren porque su medio natural tiende a desaparecer, es otra forma de creer en la existencia de estos seres sobrenaturales en sí mismos. En realidad, los espíritus migran también, en la medida en que la imaginación urbana los solicite a su vez. Es lo que confirman los siguientes datos. Una de las explicaciones ofrecidas por algunos habitantes que comentan el episodio, hoy en día caduco, de los muertos encontrados en el pantano de Charco Azul, es su correspondencia con un período de violencia en la ciudad, relacionado con el poder y con los conflictos del narcotráfico (el cartel de Cali): los cien cadáveres fueron en realidad víctimas de la violencia tirados muertos a la laguna, durante varios años. El «monstruo» habría sido pues una defensa formada en el imaginario de los habitantes del barrio frente a estos asesinatos en serie y a los cadáveres abandonados en este lugar. El hecho de incorporar a la leyenda que La Tunda sólo agrede a personas ajenas al barrio (incluso y sobre todo si estas personas podían tener ahí amigos) puede pasar por una afirmación identitaria; en realidad ella permite argumentar la inocencia de los habitantes, puesto que La Tunda no lanza maleficios sin razón, y esta lectura de los hechos es una manera para los habitantes de una región

---

<sup>36</sup>G. Hamonic, "Les fantômes dans la ville: l'exemple de Singapour", *Journal des anthropologues*, N 61-62, AFA, 1995, pp. 125-138.

moral estigmatizada como pobre y marginal, de mantenerse lejos de la violencia que marca a toda la ciudad y cuyos efectos la invaden. El hecho de retomar simultáneamente los rumores sobre la mujer del pantano esencialmente basados, como en la selva, en temores nocturnos -ruidos, voces, resplandores, etc.- muestra la reapertura de un campo de acción para los espíritus.

Las visiones conforman así un modo de lectura de la actualidad urbana, pero ya no son las mismas visiones. En el desplazamiento de la Costa Pacífica a Cali, éstas se fusionaron de dos maneras. De una parte, entre ellas: la aparición del pantano retoma y sintetiza ciertos rasgos provenientes principalmente de La Tunda, de La Madre d'agua y de La Viuda, desechando otros, y tomando el nombre de La Tunda como término genérico, fenómeno que encontramos igualmente en ciertos ritos actuales en la región sur del litoral Pacífico, en donde algunos locutores confunden a veces La Viuda con La Tunda. De otra parte, surgen hibridaciones con elementos externos al universo inicial de las visiones. Así, las dos mordeduras de las víctimas recuerdan probablemente las historias de vampiros de las películas de terror en la televisión, así como el nuevo término de «monstruo de la laguna» utilizado últimamente por jóvenes raperos para relatar, a su vez, este episodio.

En efecto, un sentido ampliado de la visión del pantano se inscribe en la creación de un grupo de rap del barrio. Conformado en 1992 por jóvenes de Charco Azul, a través de sus composiciones el grupo Ashanti desea defender un "proyecto social y político de reivindicación de la identidad y de la cultura negras y de protesta frente a los problemas que viven los jóvenes del barrio"<sup>37</sup>. Bajo el título "El monstruo de la laguna azul", el grupo Ashanti compuso la canción de la que a continuación presentamos un fragmento:

«El monstruo de la laguna azul  
es el monstruo del barrio Charco Azul  
Hay un monstruo en la laguna azul

La historia comienza  
en los decenios del 70  
cuando muchos muertos  
en el lago se encuentran.  
Cuerpos ahogados, lacerados; disecados cadáveres,  
amordazados, degollados, mutilados,  
tirados en el camino. Se han hallado  
restos de animales a los que el monstruo  
había atacado o matado,  
descuartizados, brutalmente, monstruosamente despresados

---

<sup>37</sup> Cf. P. Wade, "Working culture", *op.cit.*

.....

(sigue una estrofa en honor al «Rey Rastafari Haile Selassie I»)

.....

El monstruo de la laguna azul  
es el monstruo del barrio Charco Azul  
Hay un monstruo en la laguna azul»  
(Autores: Rafa, Nene U. / Ashanti)

Los autores presentan al monstruo como una metáfora de la exclusión del barrio, considerando (por lo menos fue la explicación que me dieron ellos, sin que esto aparezca explícito en la letra de la canción) que el mismo barrio era tratado en forma monstruosa por el resto de la ciudad. La canción debía convertirse, según ellos, en su título emblemático para manifestar su origen de Agua Blanca, y más precisamente, de este barrio. Actualmente, el pantano, en buena parte rellenado, se extiende a lo largo del trazado de una vía rápida que implica la destrucción de numerosas casas. Un movimiento de barrio se desarrolla para defender Charco Azul y protestar contra la voluntad de la municipalidad de expulsar a los habitantes a la fuerza. Ya ha habido destrucción de algunas casas, dejando a sus habitantes sin techo. Utilizando pues una forma de burla del miedo y de la imagen negativa del barrio que existen en la ciudad, la composición hace descripciones mucho más violentas de lo que uno puede captar en las entrevistas y relatos sobre La Tunda. Esto puede corresponder a la realidad, si se consideran las condiciones violentas de los asesinatos anteriormente mencionados, pero remite también al estilo voluntariamente agresivo de las letras de rap en general. Dos elementos, uno de contenido, otro de forma, que son extraídos del contexto urbano, alejan al «monstruo» de las visiones iniciales y nos acercan a los problemas urbanos: el de la violencia en la ciudad, el de la imagen negativa de los habitantes del barrio en relación con el resto de la ciudad, y el de la política urbana.

El sentido de esta creación imaginaria se construye progresivamente, y esta progresión muestra el lugar concreto de las diferentes concepciones de la cultura que mencionamos anteriormente. Si bien la visión de la mujer del pantano aparece primero como un elemento cultural étnico y residual -una totalidad "allá" transformada en suplemento diferencial "aquí"-, se reactiva verdaderamente como respuesta a la agresión del contexto urbano, protegiendo así a los habitantes del barrio de la violencia y de las acusaciones de violencia. De esta manera, la visión se transforma cada vez más: el «monstruo» de los raperos aparentemente ya no tiene mucho que ver con las visiones del litoral Pacífico, salvo por los comentarios actuales de unos y otros alrededor de la canción y de los hechos. La *performance* del rap (la canción fue grabada y ya fue presentada en público) y los comentarios que de ella hacen los autores reubican completamente la visión en el contexto urbano: su destino es el de convertirse en un elemento de unión identitaria frente a las imágenes negativas y a la política municipal contra el barrio. Así, el imaginario de la relación con la

ciudad como espacio físico habla finalmente aún de la relación con los otros habitantes de la ciudad.

### *La identidad de una ciudad en formación: Tumaco y la marimba*

Todas las ciudades no tienen una identidad, hay ciudades «sin alma». La identidad de una ciudad no es dada ni es eterna, la identidad se hace, probable pero no indispensable, y la operación que produce dicha identidad, cuando ella puede ser observada, muestra un proceso marcado por las tensiones, incluso los conflictos. Es lo que pudimos observar en el contexto del carnaval de Tumaco, pequeña ciudad sin tradición urbana ni festiva.

La ciudad de Tumaco se encuentra ubicada en la región sur de la Costa Pacífica de Colombia, a 400 kilómetros de Cali y a unos veinte de la frontera ecuatoriana. En la ciudad, como en el resto de la región, la población negra representa alrededor del 90% de la totalidad. Tumaco cuenta hoy en día con 100.000 habitantes aproximadamente, y sin embargo la ciudad parece más bien un pueblo grande. Cubriendo toda el área de una pequeña isla, en época reciente ha comenzado a desarrollarse en la parte continental, primero en hábitat espontáneo, y luego, progresivamente, de acuerdo con un modelo de urbanización planificada en pequeños lotes. En la parte más urbanizada de la ciudad, en la isla, las viviendas generalmente se construyen con tablas de madera: es el caso en particular de los barrios periféricos de palafitos, llamados *puentes*, en donde casas y pasos peatonales se extienden sobre cientos de metros de pilotes. Los barrios recientes, contruidos cerca de la playa, también tienen viviendas en tablas de madera y, dada su inestabilidad sobre los pilotes y la arena, sufrieron más que los otros durante el último maremoto de 1983. La parte más moderna y más sólidamente construida de la ciudad tiene tres ejes de tráfico principales: el que se extiende a lo largo del mar hasta la parte continental y las nuevas zonas de urbanización; el de las oficinas públicas, de algunos modestos hoteles, de tiendas y de la iglesia principal (eje en donde se hacen las procesiones y desfiles); el eje, denso y siempre enlodado, de los comercios populares, del mercado y de los pequeños embarcaderos, en donde barcas y lanchas a motor atracan, comunicando diariamente a la ciudad con los pueblos vecinos pasando por los ríos.

En los años cincuenta, el carnaval de Tumaco estaba reservado a la élite local y en su mayor parte limitado a bailes exclusivos y en los que se debía pagar. Luego se fue haciendo cada vez más popular, principalmente luego del impulso de democratización de la vida local que prevaleció en todo el país a mediados de los años 80. Hoy en día, la fiesta la organiza la municipalidad y en su mayor parte se desarrolla en la calle. Todos los días, desde el día viernes hasta el martes de carnaval en la tarde, el centro de la ciudad es tomado alegremente por la gente durante varias horas seguidas. Niños y jóvenes embadurnan de

harina o de hollín el rostro de los peatones; el Martes de carnaval es "El día del Agua": gran baño purificador en la lógica cristiana de la cuaresma que se avecina; el juego consiste en tirar baldados de agua sobre los peatones y los automóviles. Aunque a veces agresivo, es en realidad un factor de confusión y de ensuciamiento tanto en los cortejos como entre los curiosos. El momento principal de la fiesta es el gran desfile del lunes por la tarde. Ese día, provenientes de diferentes barrios de Tumaco, los cortejos se forman alrededor de unas diez carrozas alegóricas, (modestamente equipadas y tiradas por tractores o empujadas por la fuerza del hombre), en comparsas (treinta grupos de unas cincuenta personas aproximadamente que presentan un sainete), murgas (unos quince grupos pequeños que caminan al son de una orquesta improvisada, generalmente de percusión), y otros tantos disfraces (disfraces individuales).

Comparsas, murgas y disfraces individuales representan las formas más populares, espontáneas e imaginativas del desfile. Ponen en escena leyendas locales, grupos sociales y hechos históricos o de actualidad. Así ve uno desfilar a los Reyes Magos, algunas bandas de diablillos y muñecos que representan las visiones de la selva circundante -La Tunda y El Duende son los que se representan con mayor frecuencia-, y luego una Reina de las Negritudes, gorda y fea, que desafía con humor a la Reina Oficial del Carnaval, alegres indígenas con el traje típico de los Andes (Los Guambianos), un grupo de peladoras de camarones de una empresa local, una Miss Inflación del año, una Asociación de Ingenieros desempleados, una representación de "La llegada de su Santidad el Papa a Cuba", de "La invasión a Tumaco por los ciempiés" o de los "Recolectores de latas de gaseosa". Figuras identitarias, memoria local, burla de ciertos aspectos de la modernidad y comentarios de la actualidad: he aquí algunos rasgos comunes de la imaginación de los carnavales populares en el mundo entero.

La voluntad de inspirarse en la actualidad y en la modernidad es explícita en muchos creadores aficionados. Las fuentes y motivaciones son diversas. Las imágenes televisuales tienen un lugar importante: novelas, cantantes a la moda, héroes de dibujos animados, grandes personajes de la política internacional, pasan así de la pantalla a la calle, en presentaciones individuales a menudo improvisadas, muy poco espectaculares y sin ningún recurso financiero. El interés por las proezas técnicas artesanales moviliza igualmente a un buen número de talentos: transformación de una bicicleta en moto, montaje de un payaso sobre ruedas, fabricación de un ciempiés, armado de vestidos completamente elaborados con latas de conserva recuperadas, etc.

Pero la actualidad y la modernidad también se representan, en Colombia, por la presencia cotidiana de la violencia. En el desfile de 1997, diez de las treinta y dos comparsas la ponían en escena, así como varios de los disfraces individuales. Violencia explícitamente local en los sainetes sobre "El final de la

delincuencia juvenil en Tumaco" (un ataúd blanco, de niño, en medio del cortejo cuyos participantes miman luchas a garrote entre jóvenes adolescentes), o un grupo de *Aletositos* (pandillas de adolescentes delincuentes que, según se dice en Tumaco, provienen de Cali, en donde el desmantelamiento del Cartel ha provocado una migración de los jóvenes desocupados). Violencia de actualidad nacional también en el cortejo de "Los soldados secuestrados por la guerrilla", especialmente bien logrado en la dramatización (lo que le vale un premio del jurado): vestidos de camuflado y con falsas metralletas en la mano, una parte de la comparsa mima a un grupo de guerrilla rodeando a una media docena de militares lamentables y vencidos; unos metros más lejos, unas mujeres lloran a los prisioneros -su marido, su hijo o hermano- esgrimiendo sus retratos pintados en pancartas (la representación hacía alusión a un episodio real de la ofensiva de las guerrillas a finales del año 1996). Otro sainete representa a un político corrupto encadenado; otras dos comparsas muestran personajes de aspecto sospechoso, visiblemente relacionados con el narcotráfico y rodeados por una banda armada; otro representa a un prisionero que trata de escaparse y es luego atrapado y duramente encarcelado por sus guardias.

Tanto como los temas en sí mismos, la insistencia y la precisión de los gestos violentos atraen la atención. Así, una comparsa recuerda el episodio de la esclavitud de los negros en una representación particularmente realista: entre dos filas de esclavos harapientos y encorvados por el sufrimiento, un guardia vestido de negro tiene un fuste que hace chasquear sin cesar de un lado para el otro. Otra comparsa se inspira en la serie norteamericana de los Intocables para poner en escena el personaje de Al Capone, rodeado de su milicia: adolescentes vestidos con largas gabardinas enfrentan al público y, con la mirada insensible, colts y carabinas en mano, fingen amenazarlo. Ciertos grupos se han especializado, a través de su participación regular en el carnaval, en la puesta en escena de violencias ficcionales. Así, una banda de unos quince jóvenes, entre los 15 y los 25 años, negros, desocupados y empleados ocasionales del sector de la construcción en su gran mayoría, que viven en un mismo callejón de siete casas en el que pasan mucho tiempo juntos jugando dominó, mirando la televisión o escuchando música, conformó los siguientes cortejos: en 1991, la comparsa "Carlos Pizarro" (por el nombre del líder de la guerrilla M-19 asesinado en 1990), ponía en escena al personaje central rodeado por militares armados y por periodistas que filmaban y entrevistaban a los otros actores; después de la guerra del Golfo, la comparsa "Sadam Hussein" mostraba al grupo disfrazado "de árabe" y armado con metralletas rodeando al personaje principal; más tarde, el alcalde de la ciudad y el contralor estatal encargado de la aplicación de un decreto anticorrupción (llamado "Proceso 8.000") fueron luego objeto de una misma puesta en escena que se volvió habitual en este grupo de amigos: personaje central con un vestido negro y con aire desconfiado, guardaespaldas armados que amenazan al público, periodistas y cámaras de televisión alrededor.

En la reiteración de estas formas de escenificación, surge el esbozo de una ritualización, en donde el público y los actores encuentran año tras año los símbolos de una violencia que ellos reconocen como un rasgo de su identidad nacional. Hay una coexistencia sorprendente entre una expresión sin moderación y muy precisa de la violencia en el cortejo, es decir en el espacio ritual propiamente dicho del carnaval, y por otro lado la tranquilidad y los comportamientos pacíficos de su entorno: parranderos, peatones, espectadores, ubicados fuera del cortejo mismo. Esta actitud toma su sentido, en mi concepto, en la historia de la violencia en Colombia, inscrita hoy en día en las mentalidades como un mito nacional. Nacido en la época de la confrontación política entre liberales y conservadores entre los años treinta y cincuenta, el gran relato de La Violencia hace parte de la historia oficial, con el bipartidismo y la guerrilla, y prosiguió mucho más allá de la época de sus primeras causas. Nunca verdaderamente cerrado por el poder público, al ciclo de la violencia lo mantiene la memoria de las heridas y de las humillaciones pasadas. Se trata siempre, como lo anota Daniel Pécaut, de "vengar a sus muertos": "La entrada a otro episodio de violencia [permite] retomar la historia del anterior y darle un nuevo desenlace y otros vencedores"<sup>38</sup>. Todo ocurre como si la violencia hubiese construido así su propio nicho en el imaginario nacional, definiendo allí un lugar aparte capaz de desarrollarse, reactivado en las más diversas ocasiones y para las más diversos fines (campañas electorales, conflictos de tierra, producción y tráfico de droga, delincuencia urbana, etc.). Para todo ciudadano colombiano, hoy en día las causas políticas de La Violencia de los años cincuenta han desaparecido (la oposición de los partidos liberal y conservador), pero la violencia continúa existiendo como una fatalidad nacional, un componente de la ideología identitaria que sería más fuerte que las voluntades individuales. Si bien es cierto que Colombia es el país del mundo en donde hay el mayor número de homicidios por fuera de situaciones de guerra, parece que los crímenes estrictamente políticos hoy sólo representan una parte reducida, menos de una décima parte. Es esta presencia de la violencia mítica y ritual en el imaginario nacional que es posible ver prolongarse en las ficciones de violencia del carnaval de Tumaco, mientras que la participación social en la fiesta está, en contraste, marcada por la amabilidad y la moderación. Como en el país, en donde se multiplican discursos y coloquios sobre el tema, la violencia en el carnaval es objetivada: se convierte en objeto del espectáculo. Literalmente podemos verla desfilar.

En la preparación del carnaval de febrero de 1998, los nuevos responsables locales de la acción cultural de Tumaco (nombrados por el consejo municipal elegido en octubre de 1997) decidieron prohibir los grupos que presentaran sainetes violentos, tratando así las ficciones como si fuera una verdadera violencia social. Al mismo tiempo incitaron profundamente a los creadores para

---

<sup>38</sup>D. Pécaut, "Reflexions sur la violence en Colombie", in *De la violence* (Seminario de F. Héritier), París, Ediciones Odile Jacob, 1996, pp.223-271.

que se inspiraran en la cultura regional (visiones, culto a los santos, ecología del mar y de la selva). En esta ocasión, estos militantes de la cultura afrocolombiana en su mayoría llegaron incluso a organizar un nuevo desfile de inauguración del carnaval, en la tarde del viernes de carnaval, que celebra el "regreso de la *marimba*", especie de xilófono suspendido, en madera de palmera y de bambú, inspirado en el *balafón* mandinga, y que habría estado, según una leyenda local, asociada con el diablo y prohibida por la iglesia católica. Para los efectos de este relato, los responsables de la acción cultural municipal sitúan la interdicción en los primeros decenios del siglo y la atribuyen a un sacerdote carismático de la región, el Padre Mera. En realidad, la práctica inquisidora que consistía en obligar a los negros a que lanzaran las marimbas al agua o a que las quemaran, porque ellas serían las responsables de danzas asimiladas a entrar en transe, remonta a los inicios de la cristianización. Tales persecuciones se mencionan hacia 1730. En la versión actual, la marimba habría sido salvaguardada por un viejo músico, Francisco Saya (zambo, mestizo de negro e indio), que vive aislado a orillas de un río de la región, el río Chagui, poco accesible, y por ende a salvo de la "represión" del Padre Mera. Además, le habría tocado afrontar muchas pruebas para preservar la tradición de la marimba, sobre todo la de desafiar al diablo en la selva, lo que logró con éxito al tocar el himno nacional con su marimba. Estas versiones que recomponen y asocian las leyendas del Padre Mera y del marimbero Francisco Saya, son recientes y urbanas. Difieren de las que circulan en los ríos en donde el primero pasó algunos años como sacerdote (el río Patía viejo) y en donde el segundo vivió (Chagui). En los ríos, encontramos más bien fragmentos de mito, generalmente individualizados en su formulación, que pretenden ser muy descriptivos y verídicos, y que no alcanzan el nivel de mito colectivo, comunitario y ritualizado. Es en este contexto urbano reciente del carnaval, él mismo muy nuevo, donde aparecen a la vez el mito bajo una forma unificada, el rito en forma del desfile "regreso de la marimba", y el discurso unificador de una cultura específica: "cultura del Pacífico", "cultura del currulao" (el *currulao* es la danza afrocolombiana tradicional de esta región del sur del litoral Pacífico, ejecutada al son de la marimba y de otras percusiones), etc.

El nuevo carnaval de Tumaco aparece luego de la elección de un alcalde negro, oriundo de un río cercano a la ciudad. El "regreso de la marimba" simbolizó entonces igualmente la llegada significativa a los servicios municipales, de la red de organizaciones culturales que trabajan por la expresión de la cultura local, es decir por la defensa y el fomento de lo que los responsables de dichas organizaciones llaman la cultura del currulao. De manera más amplia, se trata de una estrategia puesta en marcha a escala municipal para conquistar la ciudad brindándole una identidad de la que hasta hoy ha estado desprovista. Relato actual de una cultura preservada y llamada a resurgir en un contexto moderno, el "regreso de la marimba" actúa, a los ojos de los especialistas culturales y políticos de la ciudad, como evocación de la memoria local. Una memoria ampliamente reelaborada ciertamente, pero que traduce la esperanza



de un proceso de unión social. Las fuentes sacadas (o reformuladas) de una cultura regional hasta entonces poco explicitada u objetivada como tal, tienen como meta principal crear una identificación colectiva. Ciertos animadores culturales incluso piensan que ésta es capaz de combatir la violencia, la de los *aletosos*, jóvenes delincuentes sin salida social y capaces de matar por cualquier dinero. Campañas de animación son realizadas en los barrios de mayor delincuencia y violencia alrededor del tema "Haga de su tiempo libre, un tiempo de cultura". Frente a los sufrimientos que nacen de una alteridad mal pensada desde los tiempos de la más antigua Violencia (que remonta a los años 1940, incluso a los inicios de siglo), la solución de urgencia estaría tal vez, hoy en día, fuera de las divisiones políticas institucionales, en la creación de una emoción compartida gracias al reencuentro ritual entre sí mismo y los otros alrededor de algunos símbolos consensuales, como el de la marimba. Esta identidad asociaría la modernización del espacio urbano con la lucha contra la violencia y la formación de una unión local y étnica.

### **Conclusión**

Observamos en cada situación que *lo que está en juego* en las invenciones culturales y en las construcciones identitarias se sitúa claramente en configuraciones locales de relaciones, tensiones y conflictos. Pero, por otro lado, en lo que atañe a los procedimientos creativos en sí mismos, hemos observado que si la vida en la ciudad es un espacio de informaciones múltiples, las movilidades y las migraciones (que caracterizan cada vez más las grandes ciudades) hacen que se encuentren informaciones venidas de los más diversos horizontes regionales o nacionales. El caso de Charco Azul es tal vez paradigmático de una progresión que va hacia un número cada vez mayor de ensambles y de fusiones en la creación cultural. En todas partes, se pasa de referencias que se inspiran de las raíces más profundas en los lugares autóctonos o de origen, a referencias transmitidas por los medios de comunicación de masas y desligadas de sus propias raíces. La distribución de las referencias globales es desigual de acuerdo con los lugares de vida, los equipos y los medios de unos y otros. A otro nivel, la posibilidad de encontrar equivalencias simbólicas en el paso de un lugar a otro es incierta (encontrar un pantano en la ciudad, por ejemplo, para simbolizar, como en Cali, el temor y el rechazo a la violencia). Es en la conjunción de estos diferentes factores en donde se determina la eficacia de ciertas referencias en relación con otras, ya sea que ellas provengan de las memorias regionales, del entorno urbano o de las imagerías globales.

## **SIERVOS SIN TIERRA: POBLACIONES DE MIGRANTES EN PUERTO TEJADA ENTRE EL ESTIGMA, LA INCERTIDUMBRE Y LA ACEPTACIÓN**

***Teodora Hurtado Saa***

### **Los primeros migrantes: fundadores y nativos o extraños que comparten su territorio con otros sectores de la población**

La historia de los poblados nortecaucanos a lo largo de sus fundaciones ha estado ligada a la historia de sus tierras y las sucesivas contiendas sociales en torno a su apropiación y tenencia; que en distintos momentos producen enfrentamientos por el avance de las fuerzas productivas mientras las relaciones sociales, laborales, de propiedad y de producción se encontraban rezagadas y condicionadas a los procesos judiciales por los litigios y querellas surgidos entre el campesinado en formación, los pequeños propietarios campesinos negros de la región, y los grandes terratenientes de las ciudades de Cali y Popayán por las posesiones territoriales y el dominio regional.

A finales del siglo XIX, con el incremento de las demandas por tierras de sectores de campesinos en ascenso, que operaban en los linderos de las haciendas pertenecientes a los ex-esclavistas de la región, surge la necesidad para las autoridades de fundar los nuevos poblados de Guachené, Padilla, Villarica, Puerto Tejada y El Ortigal, entre otros, para concentrar en ellos a las poblaciones de negros dispersos por la zona, con el propósito de neutralizar su atomización y la presión de estos sobre la clase terrateniente y sus propiedades, máxime cuando la capacidad productiva de estas haciendas venía en decadencia frente al ascenso paulatino de la producción agrícola campesina en expansión, y que se encargaba del abastecimiento de productos a los mercados de la ciudad de Cali, con la que paulatinamente se integraría para formar parte de su área de influencia.

Hasta la mitad del presente siglo, como nos lo describe Cabal (1978) y De Roux (1991), los territorios que en cierto momento fueron apropiados e implementados por los campesinos negros nortecaucanos, se convierten en zonas de prospera producción agrícola e igualmente se consolidan como fuentes de liderazgo político y social, obteniendo como resultado, su independencia local -pero relativa- frente a las ciudades de Cali y Popayán. Vuelven a poder de sus

antiguos propietarios y de los sectores capitalistas de la ciudad de Cali, debido a que para

*"el desarrollo de la economía colombiana, el capital necesitó para sí la superficie nortecaucana. Más que a ser subordinada, como ha ocurrido en otras partes del país, la economía parcelaria de la región estaba condenada a desaparecer en el corto plazo, porque ocupaba tierras óptimas para el desarrollo de la gran unidad capitalista y a ese resultado se llegó, por los caminos que siempre ha transitado el capital para alcanzar su propósito: la operancia de las leyes económicas y la violencia física" (Cabal, 1978: 103-104).*

En este proceso, también influyó la decadencia y la crisis de la producción cacaotera, principal medio de ingresos económicos de los campesinos y su grupo familiar, que afectó por igual en toda la región, tanto a los campesinos como a los terratenientes. Pero mientras los segundos, se encontraban en déficit desde el siglo pasado, los primeros sólo sufrieron el embate de la crisis a partir de los años 20s y 30s, con la diferencia de que

*"Los campesinos negros lesionado su poder económico, quedaron condenados a la condición de subordinados. En éste dispar resultado hay que contar, desde luego, conque pese a los golpes recibidos, las haciendas - explotadas directamente después de la abolición de la esclavitud, o como productoras de renta al cabo de la crisis del cacao- continuaron siendo fuentes significativas de ingresos para sus propietarios. Pero (...) a favor de las familias popayanegas jugó su control de significativa porción en el aparato estatal como elemento garante de su poder y prestigio"(Cabal, 1978: 104-105).*

Por su parte, aun que los nortecaucanos disponían de un liderazgo político en fortalecimiento, que se había formado durante los gobiernos liberales, del 30 al 40 no fue suficiente como para alcanzar un mayor arraigo político y contrarrestar las medidas estatales contra los campesinos nortecaucanos, haciendo posiblemente, más lento y menos traumática para la población nativa la perdida de la tenencia de la tierra, o para desarrollar propuestas alternativas de participación de los beneficios por parte de los campesinos.

Luego entre los años 30s y 50s los nortecaucanos se enfrentan a la arremetida de la producción agroindustrial de la caña de azúcar, con la llegada de los ingenios y su requerimiento masivo de grandes extensiones de tierra y su necesidad de abastecimiento de una mano de obra que se dedicara al desarrollo de las labores de campo (corte, recolección y siembra de los cultivos). Esta no se encontraba dispuesta en la región y tuvo que ser importada desde otras zonas del país, en particular desde la Costa Pacífica y otros municipios del Cauca. El acoplamiento a los nuevos procesos productivos y sociales introducen a los nortecaucanos y en especial a la población de Puerto Tejada, al centro o al núcleo mismo de la presión entre las diferentes fuerzas sociales, productivas y

económicas por el domino regional, entre las que intervienen a.) los ingenios azucareros y su poder económico, b.) la expansión del área metropolitana de Cali y su influencia sobre la zona nortecaucana, c.) la perdida de hegemonía regional, política y económicamente de los municipios de la localidad con la caída de la producción agrícola campesina y la perdida de la tenencia de la tierra y, por último d.) la aparición de grupos de migrantes con destino a los ingenios azucareros que llegaron a la zona como residentes permanentes.

Las acciones y reacciones que se han suscitado alrededor de estos acontecimientos son variadas, pero existen sectores de la población sobre los cuales nos interesa estudiar las dinámicas sociales en las cuales se ven involucrados, ya sean estas las dinámicas de establecidos y marginados de la teoría sociológica de Norbert Elías (1998), o la de migrantes y nativos de Manuel Delgado Díaz (1997). Para explicarnos los interrogantes e hipótesis que se generan a raíz de los hallazgos obtenidos, luego de la exploración y del trabajo de campo en la población de estudio (el municipio de Puerto Tejada), planteamos que al parecer posterior a la perdida de la tenencia de la tierra y del liderazgo político regional por parte de la población nativa de este municipio, como consecuencia de la expansión agroindustrial del monocultivo de la caña de azúcar; la añoranza por un pasado de gloria y prosperidad económica que no volverá, se confunde de manera latente en el rechazo y estigma que sobre la población migrante -en particular las de Costa Pacífica- se ejerce por parte de los nativos. Este rechazo refleja una lucha silenciosa y no manifiesta contra los ingenios azucareros, por ser esta población la encargada de realizar la actividad productiva, que según los portejaños, es la que pone en movimiento el andamiaje productivo de los ingenios azucareros, personal sin el cual no hubiera sido posible que la industria azucarera alcanzara los niveles de desarrollo capitalista que presenta en la actualidad, y que hace imposible para los nortecaucanos retornar al periodo de independencia política y económica anterior y, retomar el liderazgo regional perdido.

Este rechazo que tiene como eje principal a los ingenios azucareros, se desvía con dirección hacia los migrantes, por ser éstos los agentes más cercanos y visibles sobre los cuales se puede ejercer una mayor y real dinámica de exclusión, por proceder de regiones en condiciones socioeconómicas precarias, con una alta movilidad de población migrante. En efecto esta población se desplaza tras la oferta y la demanda de mano de obra de la industria azucarera y sus destinos son los centros urbanos intermedios del Norte del Cauca o, en el caso que nos compete, el municipio de Puerto Tejada. Así mismo esta dinámica de exclusión y marginación no se ejerce de manera igualitaria hacia toda la población de migrantes, sino que varia dependiendo del origen de la migración, la actividad laboral, las características socioeconómicas y la posición social del migrante.

En una última hipótesis planteada bajo la misma perspectiva de la anterior, veremos como este mismo proceso de marginación lo sufren los moradores del municipio nortecaucano por parte de la sociedad mayor: las ciudades de Cali y Popayán y los grandes capitales agroindustriales. Indistintamente de su condición de migrante o nativo, se les imputa los mismos defectos que éstos -los nativos- manifiestan encontrar en los migrantes: pertenecer a regiones con condiciones socioeconómicas precarias, con una alta movilidad de población que se desplaza tras la oferta y la demanda de mano de obra con destinos a los centros urbanos. Así mismo esta dinámica de exclusión y marginación varía dependiendo de las características socioeconómicas de los individuos y a la cual se le agrega un nuevo ingrediente que no hemos tratado y que es de relevante importancia: el aspecto racial (tema que trataremos de manera superficial durante el presente escrito y nos apoyaremos en algunas de sus formas de manifestarse más que en sus aspectos éticos y morales).

Desenmarañar estas hipótesis tan complejas y en las cuales los actores son múltiples y variados, resulta un tanto complicado y más en una exploración que aunque trata de ser detallada no deja de haber pasado por alto algunos elementos. Al contrario, genera muchos interrogantes a los cuales se les busca dar respuestas, así éstas no aparezcan inicialmente. Buscaremos elementos de respuestas a través de las opiniones tomadas de las entrevistas realizadas algunos pobladores de Puerto Tejada -donde cada uno de ellos habla desde su condición de migrante o nativo, de establecido o de marginado.

### **Problemática de los saberes y derechos entre quienes se consideran inmigrantes o nativos.**

En el transcurso y realización del proyecto nos hemos ido planteando algunas preguntas que buscan dar validez o refutar las hipótesis que nos planteamos, puesto que nos interesa determinar cuáles han sido las razones por las que se desemboca al proceso de discriminación entre establecidos -los nativos de Puerto Tejada- y marginados -los migrantes-? Por qué al parecer este problema se presenta con mayor fuerza entre las cohortes migratorias llegadas desde los años 60s hasta la actualidad mientras que en cohortes anteriores<sup>39</sup> se da una

---

<sup>39</sup> Las entrevistas que hemos realizado y las lecturas que se han hecho arrojan como resultado elementos de consideración, que registramos según algunos supuestos, en los cuales se muestra como el municipio de Puerto Tejada tuvo tres procesos o cohortes migratorias que coincidió con los procesos socioeconómicos vividos por esta población; la primera de ella a los inicios de la fundación y formación del municipio, con la llegada de colonos procedentes de las zonas aledañas; el segundo proceso hacia los años 30s, en el cual a traídos por la prosperidad agrícola campesina, llega al municipio poblaciones de migrantes muy heterogéneas en su condición: personas tanto de la región como de otras partes del país, así mismo llegaron personas provenientes del extranjero. La tercera y actual cohorte se dio partir de los años 60s, poblaciones de migrantes en su mayoría de la Costa Pacífica y de la región andina que vinieron detrás de la expansión de la industria azucarera. Estas cohortes se diferencian tanto en los momentos históricos de su llegada como en el tipo de población que arribó a Puerto Tejada; los primeros fueron los fundadores, mientras que los migrantes de los años treinta se distinguieron porque entre ellos llegaron profesionales, comerciantes, trabajadores de Puertos

dinámica distinta? Qué posibles cambios pudieron ocurrir en las últimas décadas - desde los años 50s a los 90s- que hayan motivado esta exclusión? Cómo es que poblaciones con características raciales y regionales similares se marginan mutuamente? Qué es lo que los diferencia como grupos y que es lo que comparten como población? Quiénes son los nativos y quiénes los migrantes?. Para abrir la discusión y plantear soluciones acudimos a los planteamientos de Manuel Delgado Ruiz, cuya propuesta teórica manifiesta que

*"los movimientos migratorios que han escogido como desembocadura las urbes son la premisa de las que éstas han dependido para crecer y prosperar (...), a las ciudades, les era indispensable importar diversidad, si es que querían ver cumplido aquel principio, ya enunciado por Darwin y Durkheim, según el cual la diferenciación y la especialización eran requisitos que toda sociedad demográficamente densa exigía para que quedase asegurada su supervivencia (...), que han hecho y continúan haciendo indispensable la admisión de un flujo de trabajadores jóvenes, que hoy por hoy sólo la inmigración está en condiciones de aportar (...). La ciudad ha sido así crisol de razas, pueblos y culturas y un vivero propio de híbridos culturales y biológicos nuevos. Que no sólo ha tolerado las diferencias individuales, sino que las ha fomentado.(Delgado, 1997: 33).*

La problemática de los migrantes y de su llegada a los centros urbanos parte desde los procesos en los cuales se han visto sometidas las sociedades en las diferentes etapas de formación y consolidación de sus estructuras políticas, económicas y sociales; así mismo, plantea las implicaciones de la expansión y el desarrollo -de las urbes- sobre el crecimiento poblacional y la inserción de grupos de personas procedentes de otros lugares, que se encuentran reservadas para la solución de problemas específicos, y que engrosan la fila de trabajadores calificados y no calificados que se encargan de realizar las labores más humildes a las cuales no se les mide la población nativa. Esto muestra una dinámica circular y progresiva que involucra a las ciudades y a los procesos de flujo de inmigrantes con destino hacia éstas; en otras palabras, la ciudad para su expansión necesita del inmigrante así como el migrante requiere de la ciudad. A partir de ello pensamos en los pueblos nortecaucanos representados por sociedades pequeñas como lo es el municipio Puerto Tejada, que representa en el corto tiempo que tiene su fundación, un ejemplo de lo que suele ocurrir en las sociedades que en aras de la expansión capitalista requieren no sólo de los territorios, que se encuentran en poder de sus moradores, si no que igualmente de una mano de obra, local o extranjera, que éste en continua circulación y dispuesta a los requerimientos que de ella se haga.

---

de Colombia, Ferrocarriles Nacionales, cuyos niveles educativos y económicos son muy distintos a los migrantes que llegaron tras la posterioridad y durante la composición de la industria azucarera.

Puerto Tejada no es ajeno ni se escapa a los procesos de expansión y crecimiento industrial que se presentan en las ciudades del planeta. Este municipio por su cercanía, por los contactos cotidianos que establece con el área metropolitana de Cali, y por la calidad de los terrenos agrícolas que ocupa, represento uno de los espacios estratégicos para el avance de la agroindustria azucarera, que ocupa hoy en día la mayor parte de la tierra disponible en la región, así mismo, en el casco urbano se encuentran residenciada un gran número de obreros, en su mayoría migrantes, que se desplaza diariamente hacia las zonas rurales donde se realizan las labores de campo. Para satisfacer la demanda de mano de obra que no se encontraba dispuesta en la región, ya que al parecer los nativos luego de la expropiación de sus antiguos terrenos se niegan a trabajarles a los ingenios azucareros, se hace necesario recurrir a la contratación de personas procedentes de otras zonas, en este caso resultaron ser inmigrantes la Costa Pacífica y de otros municipios de los departamentos del Cauca y Nariño, así como de inmigrantes procedentes de la región andina de Antioquia, Risaralda y Tolima.

En la medida en que la movilidad y el flujo migratorio aumenta, igualmente Puerto Tejada se perfila, cada vez más, como una sociedad heterogénea con marcadas diferencias económicas y socioculturales a pesar de que inmigrantes y nativos corresponden en su mayoría al mismo grupo racial y regional, población negra del Norte del Cauca, de otros municipios del mismo departamento y, población negra de la Costa Pacífica; sobre éstos últimos se ejercen las dinámicas de establecidos y marginados, en principio por ser ellos los que proceden de las regiones más deprimidas del país, por tanto no disponen de recursos económicos, poseen bajos niveles educativos convirtiéndose en grupos vulnerables ante las ofertas de trabajo. Que en muchas ocasiones se ven abocados aceptar condiciones salariales desfavorables y se convierten en mano de obra barata, permanente y disponible para quienes requieren de sus servicios en el campo, en su mayoría los ingenios azucareros de la región, que los emplean en la ejecución de actividades no calificadas como lo es el corte de caña de azúcar. Otras posibilidades se encuentran en la ciudad de Cali y su área industrial en Yumbo hacia donde se desplazan a trabajar como mano de obra calificada pero en su mayoría no calificada, que se dedican en especial al servicio doméstico, la construcción y ventas ambulantes, mientras que un pequeño porcentaje está trabajando como profesionales y tecnólogos.

El estigma y el rechazo palpado y sentido por estas poblaciones no se presenta en igualdad de condiciones para los inmigrantes de otras zonas. La presencia de grupos de la zona Andina, paisas, nariñenses y vallunos a pesar de algunas diferencias raciales, económicas y culturales, mantienen relaciones más cordiales y menos conflictivas con los nativos. En algunos casos podríamos decir que estas relaciones son un tanto subordinadas, desde los nativos hacia

inmigrantes de estas regiones, y en particular hacia los paisas como representantes de una cultura asociada a la prosperidad y pujanza económica de los departamentos de Antioquia, Quindío, Caldas y Risaralda.

### **Quiénes son los nativos, de dónde provienen y cómo se establecieron?**

Los planteamientos de otros autores como Cabal, (1978); Mina, (1975); y Taussig, (1978) revisten un interés primordial dentro de esta discusión teórica, por las propuestas analíticas que ellos exponen para calificar y explicar los sucesos vividos por los nortecaucanos, y en particular por los portejaños en un siglo de su historia. Desde los inicios de su formación y poblamiento, los pueblos del Norte del Cauca han sido constituidos por grupos descendientes de afrocolombianos con diferentes orígenes (libertos y ex-esclavizados) llegados desde los pueblos circunvecinos (Jamundí, Santander, Caloto, etc;) y las haciendas esclavistas (entre otras Japio, La Bolsa; Guengue, etc), que conformaron un pujante espacio social y productivo basado en la explotación agrícola campesina (Aprile, 1994; Cabal, 1978; Mina, 1975; y Taussig, 1945.). Los afrodescendientes proceden de los alrededores de Puerto Tejada, cuya prosperidad agrícola campesina les implicó un reconocimiento regional y nacional además del empuje político, económico y social que caracteriza a la zona antes de la llegada del monocultivo de la caña de azúcar.

Al respecto el médico José Ramón Burgos cuya familia es originaria de la región y poseedora de fincas campesinas, nos describe lo que para él fue el proceso de formación de Puerto Tejada:

*"El negro tuvo acceso a la tierra en esta zona del Norte del Cauca que era un territorio de baldíos prácticamente. Y esas zonas fueron desarrollándose por nuestros bisabuelos que llegaron aquí; destajaron selva, se establecieron, fundaron fincas y crearon un gran emporio económico..."*

Esta cita cuyo discurso nos hace ver como los moradores del municipio se perciben como colonos y descendientes de los fundadores, que conformaron una sociedad con características específicas que ellos heredaron. Por tanto, son los representantes de ésta población, de sus condiciones de existencia, de su cultura y de los valores a ella asociada, y como tales no reivindican una condición como migrantes, sino que por su posición de fundadores o descendientes son nativos, y son ellos los que determinan quienes son migrantes o no, quienes son bien venidas y quienes no. Son selecciones concebidas desde la perspectiva simbólica y del imaginario de los habitantes de este municipio que se toman en consideración, (teniendo en cuenta los presupuestos de Delgado), porque ellos representan al grupo de personas que fueron migrantes en un comienzo pero que culminaron su viaje de paso para quedarse ahí y conformar el municipio. Por consiguiente una posible respuesta



seria -somos nativos porque procedemos de la zona y porque fundamos esta sociedad.

### **Quiénes son los migrantes, de dónde provienen y por qué vinieron?**

*En la ciudad todos somos inmigrantes, todos vinimos de afuera alguna vez por tanto en la ciudad sólo deberá de percibir como extranjero a los recién llegados, aquellos que justamente acaban de llegar luego de haber cambiado de territorio (Delgado, 1997: 34). Pero esta condición no funciona de manera tan simple ni aislada del imaginario social, es el colectivo el que determina a qué? o a quiénes? se les puede considerar como iguales -nativos- y a qué? o a quiénes? como extraños -inmigrantes. Dicha condición requiere de atributos espaciales en los que se ubican unos y otros, y a través de los cuales se les puede distinguir como grupos o como individuos.*

*"En el imaginario social "inmigrante" es un atributo que se aplica a individuos percibidos como investidos de determinadas características negativas. El inmigrante, en efecto, ha de ser considerado (...) extranjero,...) y más en particular, de algún modo intruso, puesto que su presencia no responde a invitación alguna. Y el inmigrante debe ser, por lo demás, pobre" (Delgado, 1997: 34-35).*

*"Pero las preguntas que debemos hacernos al respecto están encaminadas a respondernos ¿qué es lo que nos permite llamar a alguien "inmigrante", mientras que se dispensa a otros de tal calificativo, mereciéndolo por igual?, ¿quién en la ciudad, merece ser designado como inmigrante? Y, ¿por cuánto tiempo?(...) Lo que hace de alguien un inmigrante es un atributo, que le es aplicado desde afuera, a la manera de estigma y un principio denegatorio. El inmigrante es aquél que, como todos, ha recalado en la ciudad luego de un viaje, pero que, al hacerlo no ha perdido su condición de viajero en transito, sino que es obligado a conservarlo a perpetuidad. Y no sólo él, sino incluso sus descendientes (Delgado, 1997: 34).*

Pero, por qué ciertas poblaciones están obligadas a mantener su condición de migrante a perpetuidad y a través de las generaciones, mientras otras pasan más rápido a ser consideradas como nativos, así su llegada sea reciente? En este aspecto las condiciones materiales de existencia adquieren un papel relevante, por ser éstas las que determinaran que a su llegada el migrante se ubique en espacios que le serán determinantes en el proceso de aceptación o rechazo. Es decir que a mejores condiciones de existencia mayores posibilidad de adaptación e inserción social. Algunas personas han recorrido otros caminos como la política, el trabajo comunitario y el sindical -en este último aspecto encontramos casos particulares de migrantes de costa que han alcanzado un prestigio social en la población luego de años de lucha y de trabajo comunitario,

aunque nos llama la atención que esto se presente en personas que no han estado o que ya no están vinculadas a la industria azucarera.

*"Vinieron al comercio muchos paisas de Caldas, Antioquia principalmente, montaron locales donde ponían un negocio y se hacían a la clientela y en un par por tres usted los veía con un gran establecimiento, porque esa gente ha sido viciosa al trabajo. (Aurelio Barraza Figueroa).*

*"La mayoría de los habitantes de Puerto Tejada no son de aquí, ellos vinieron de la Costa Pacífica a trabajar en la industria de la caña. Puerto Tejada se pobló de gente de la costa, esa gente que inmigro en los años 60 generando problemas porque el negro de la Costa Pacífica no se preocupa por progresar, por estudiar. Ellos más que todo se preocupan por tener tres y cuatro mujeres, ellos son los de la producción actualmente en los ingenios, ellos son los que cortan la caña, ganan buen dinero pero se lo tiran". (Antonio María Caicedo Cassarán)*

Aurelio Barraza Figueroa de 81 años, nació en Puerto Tejada y sus padres proceden de Bolívar y Candelaria municipios del Valle, habla desde su posición de nativo de otro grupo, el de los paisa, vistos como emprendedores a pesar de que sus ingresos económicos y su prosperidad en el comercio a sido producto de engañar a los incautos nativos, según la opinión de los entrevistados; ésta población que en un comienzo fue aceptada bajo ciertas condiciones, paulatinamente se posesiono en una escala de valores más positiva, frente a otras poblaciones de la Costa Pacífica aún hoy considerados como personas de menores cualidades humanas e investidas de características negativas. Antonio María Caicedo Cassarán oriundo de Puerto Tejada y un personaje de reconocimiento local por ser descendiente de fundadores; describe a los de la Costa Pacífica como personas que no se preocupa por progresar, ni por estudiar; los describe a los hombres como seres que se interesan por tener tres y cuatro mujeres y, por derrochar el dinero que ganan como producto de una actividad que es considerada como denigrante por parte de los nativos.

Posiblemente estas visiones tan distintas y variadas de unos y otros al hablar de los migrantes, se ven influenciadas por los cambios ocurridos en este poblado nortecaucano, los cuales generaron la salida masiva de los moradores, tras la pérdida de la tenencia de la tierra, la pérdida de autonomía y liderazgo político de la región frente a las ciudades de Cali y Popayán. Se percibe la llegada de los migrantes como elemento negativo y un retroceso para retomar los caminos que quedaban atrás. En particular porque dichas poblaciones no son consideradas por los nativos como generadoras de progreso, ni de transformaciones positivas para la sociedad en que habitan.

## **Las visiones del imaginario colectivo frente a la población migrante.**

Las visiones de la población nativa hacia los migrantes muestran como la llegada de éstos y la salida de los nativos causó una grieta en la tradición sociocultural de la zona. Para estos últimos actualmente hay más migrantes que nativos, son ellos quienes ponen a producir toda esa riqueza de los ingenios y, con la llegada de los "costeños" aumentó la delincuencia y la prostitución. Con ellos arribaron a Puerto Tejada los males que hoy acosan al municipio: el hacinamiento, el desabastecimiento de los servicios públicos, el desempleo y, a éstos también se les critica su falta de interés por participar de las actividades políticas y socioeconómicas en procura del mejoramiento de Puerto Tejada, lugar en el que residen. Aunque su estadía es inevitable porque ellos tienen los mismos derechos a estar ahí, su presencia no es deseada y no son bien venidos en tanto sigan asociados a la actividad azucarera o no posean mejores condiciones socioeconómicas. Son vecinos indeseables con los cuales se tiene que convivir porque sus derechos como ciudadanos así lo manifiestan.

A nuestro parecer la inyección que realmente estimula y activa las visiones negativas en el imaginario colectivo propiciando el estigma y la segregación, de los nativos hacia los migrantes, no es en sí misma su presencia, no son ni sus condiciones materiales de existencia ni su origen; la causa de este fenómeno la hallaremos en el motivo por el cual se propició su llegada y el propósito de su permanencia

*"Detrás de la caña llegaron los inmigrantes de Costa Pacífica y los pastusos. La avalancha que viene a vivir aquí generando un cambio en la cultura.. Los "demonios" o los "tatauros" como les dice la gente, El negro de la costa no es igual al del interior. Los negros de la costa han hecho lo que la gente de Puerto Tejada no ha hecho. El negro de Puerto Tejada, del Norte del Cauca no corta caña, el nativo no corta caña. El conocimiento general es que la gente de Puerto Tejada no ha cortado caña, será un resentimiento o será quererse mucho".*

Marta Belalcázar Roa, licenciada en ciencias sociales y profesora del Colegio Fidelina Echeberri en Puerto Tejada donde se dedica a la promoción de la cultura local, nos muestra como para los nativos, los migrantes han transformado las costumbres y la cultura de la región, pero sobre todo podemos ver que la preocupación que ella manifiesta tener, tiene como fundamento el hecho de que los migrantes se dediquen a la explotación azucarera, mientras que el nativo no lo hace. Para ella esto significa la diferencia entre la alta autoestima de los nativos, que se quieren por tal motivo no cortan caña y la poca autoestima de los migrantes, que no se tienen afecto por eso lo hacen.

Es así como los inmigrantes de Costa Pacífica son pensados como una masa indeseable que ha conseguido infiltrarse en la población, y que se ha instalado

como un tumor maligno y en continuo crecimiento, del que hay que interrumpir el avance para impedir que terminen por imponerse y tomar el poder local.

*"En Puerto Tejada es muy difícil que en las elecciones para alcalde gane alguien que no sea de aquí y que no sea negro, nosotros participamos en las elecciones apoyando a los candidatos, vamos a las reuniones pero los candidatos de otras partes es muy difícil que ganen y si ganan es para el Concejo".*

Para Julia Castillo, ama de casa y migrante de la zona andina nariñense, es muy clara la situación de conflicto a la que se enfrentan los migrantes en el desarrollo de las contiendas electorales en la lucha por el poder y por alcanzar espacios de participación política a nivel municipal, en una sociedad de tradición política liberal, de población en su mayoría negra y que trata de mantener el liderazgo a través de la elección de dirigentes oriundos de la región. Desde su punto de vista el cual comparte con otras personas, Julia nos da a entender que los migrantes -y los no negros- a pesar de su gran número, sólo han podido acceder a mandos medios porque les es adversa la posibilidad de llegar a posiciones más importantes como la alcaldía, debido a la fuerte oposición que encuentran en la población nativa.

Como sujetos la imagen del migrante es la de algo atroz que rompe y quebranta con lo establecido causando un daño mortal en la normatividad local, es la imagen asociada a la del animal salvaje, que se moviliza en manada, escasamente escrupuloso en su comportamiento y que fácilmente recurre a la brutalidad; expresados en términos nativos los migrantes de la Costa Pacífica son unos "tatauros" o unos "demonios", "tienen más de tres mujeres, muchos hijos" y "no se preocupan por estudiar o progresar" es decir no se les ve un interés por asimilarse a la población de establecidos y socioculturalmente más avanzada.

Los motivos de este rechazo legitiman la necesidad de negarle a los migrantes su derecho a la igualdad, e incluso se le concibe como enemigo a neutralizar. Cruz Elena Murillo, de 60 años de edad, nació en el Chocó y llegó a Puerto Tejada hace 36 años, es una ama de casa y nos relata sus experiencias con grupo de personas que promocionaban una campaña contra los migrantes de la Costa Pacífica -"estuvieron disque recogiendo firmas para sacar a todos los costeños de aquí, yo era una de las que iba a firmar"- En este sentido interviene el prejuicio y el estigma social como formas que adopta toda manifestación de exclusión, y sirve para establecer que el grupo humano excluido en este caso los migrantes son causantes, directo o indirecto del trato que reciben es decir que estos con sus actitudes "se lo hubieran buscado".

El rechazo que hacia los costeños parecen tener algunos nativos se refleja entre los mismos migrantes como diferencias más sutiles: "unos somos mejores que

otros" o con afirmaciones como que "no todos somos iguales" refiriéndose a que hay otros inferiores que se caracterizan por hablar mal, por vivir en las peores condiciones económicas. Igualmente es más rechazo hacia los recién llegados que hacia los más antiguos y con mayor tiempo de socialización dentro del entorno local. A pesar de las diferencias que se presentan entre migrantes y nativos, los migrantes no se consideran así mismos extraños o extranjeros en Puerto Tejada. Cuando se les considera como *"los llegados aquí"*, ellos responden que *"Después de años de vivir aquí se sienten nativos"* - aunque los otros los consideran como extraños o *"los aparecidos"*, como los llaman. *"Pero un pueblo es de todos los que quieran habitar en él"* afirma Cruz Elena. Y las diferencias que ellos perciben que puedan existir son más de carácter material y económico que culturales.

### **Visiones de los migrantes hacia los nativos o establecidos**

A pesar de las discrepancias que existen entre los diferentes grupos, los migrantes sienten que han desempeñado una labor positiva en la sociedad portejadeña. Manifiestan contrariamente a lo que pueden plantear éstos que son ellos los que en realidad han realizado una actividad a la cual los nativos no se le miden, dejando el espacio vacante para que fuera aprovechado por quienes sí se encontraban dispuestos a ejecutarlo, y que a través de su trabajo impulsaron, de alguna forma, los cambios que llevaron a un mejor desarrollo de la zona.

*"La mayoría de estos trabajadores de los ingenios son de Costa Pacífica y de Nariño de Pasto. La gente de aquí no ha sido aficionada a la empresa, porque estaban acostumbrados a trabajar en la agricultura y como esta gente aquí era muy rica por la producción de los cacaotales y los cafetales. La población de migrantes ha sido la que ha crecido el pueblo, porque ha sido el sostén de la industria azucarera, él ha sido el que se dedicó a trabajar".*

José Miguel Saa, comerciante en la actualidad llegó a Puerto Tejada en los años 60 tras el auge azucarero y fue activista sindical, resalta el papel que para él ha jugado el migrante en esta región.

*"A ellos no les gusta trabajar en esos ingenios. Decían que era como vivir esclavizados. Mucha gente que hoy en día perdió el derecho a pensión, porque a ellos no les gusta trabajar en las empresas, si no en su finquita, ellos su pensamiento era que ellos no iban a trabajar esclavizados".*

Otro migrante, Adriano Montaña Hurtado, obrero sindicalizado del Ingenio El Cauca; nos revela las razones por las cuales los nativos no se dedicaron a la actividad agroindustrial. Dichas razones no son construcciones que los migrantes como grupo excluido han creado de los establecidos, si no que por el

contrario, son razones generadas desde la sociedad local. Es el discurso de los residentes para justificar y explicar el porque no sólo ellos no trabajan en los ingenios azucareros, sino que también el hecho, de que ellos hayan perdido la posesión y el dominio territorial.

### **Percepciones de la relación entre sociedad mayor y los pobladores de Puerto Tejada.**

Puerto Tejada cuya población aproximada es de 50 mil habitantes, presenta en el desarrollo de sus relaciones sociales las características de la sociedad mayor de las cuales ha dependido. Estamos hablando de las relaciones sociales que se establecieron en principio durante el período de la esclavización y sus jerarquías de valores socioeconómicas y raciales que posesionaron a los aborígenes, a los hombres de origen africano y a las minorías étnicas, ya sea por su condición social, económica o racial en la base de las jerarquías sociales. Posteriormente la siguiente etapa contempla la formación del campesinado agrícola diezmado por la expansión de la agroindustria del monocultivo de la caña, que coloca a la población nativa y migrante a depender de la oferta laboral de los ingenios o a desplazarse hacia otras regiones la ciudad de Cali y su área de influencia. El proceso culmina actualmente con su integración al área metropolitana de Cali, de la cual participan de manera restringida y segmentada como un barrio más de la ciudad, como una comunidad de negros, como obreros de baja o mediana capacitación con acceso restringido en el uso de los espacios. Condición exclusión que indistintamente de ser nativos o migrantes padecen todos por igual, aunque esta marginación se manifieste y exprese con algunas diferencias o matices. Por un lado, la exclusión es similar cuando apreciamos que el proceso se repite: nativos versus migrantes, caleños versus porteñados; por otro lado, se diferencia y se matiza: mientras en Puerto Tejada la discriminación se funda en la categoría del "otro" como "migrante", en Cali la discriminación se fundamenta en la categoría del "otro" como "pobre" y como "negro".

Wade nos presenta otra lectura en la cual apoyarnos para analizar las condiciones de existencia de las comunidades negras tanto de la Costa Pacífica como en el interior del país, cuyas características son similares como regiones étnicas, sociales y culturalmente constituidas, y que además han sufrido procesos de discriminación, tanto en el ámbito local como externos. Poblaciones segregadas por la sociedad dominante y por el mismo Estado, poblaciones subutilizadas por la implementación de los procesos capitalistas en el ámbito urbano y rural, pero que igualmente a su interior reproducen sobre sí mismas estos procesos discriminatorios.

*"Una situación en la cual un grupo étnico es muchas veces segregado en el sentido espacial, se encuentra en una relación estructural de subordinación con relación a otro grupo idéntico étnicamente, el cual*

*fomenta sus propios intereses en la región. El comercio tiende a ser monopolizado por miembros del grupo dominante, el desarrollo económico de la región depende de uno o dos productos primarios de exportación, existe una división del trabajo cultural en el cual la gente de la región subordinada desempeña las ocupaciones más bajas, hay falta de servicios públicos y un nivel de vida bajo y existe la discriminación. (...) Se puede destacar el rol de la colonia en proveer mano de obra barata a otra región más desarrollada, así como la necesidad que tiene la gente educada de la región de salir de ella para poder desempeñarse adecuadamente"(Wade, 1993: 452).*

Posiblemente a los portejaños como otros sectores de poblaciones de migrantes que habitan en la ciudad de Cali o áreas circunvecinas, se les reduce el uso y el acceso a de los espacios y se les limita su inserción o circulación por estos, debido a condiciones o presupuestos económicos, políticos y socioculturales que así mismo ellos aplican, con diferentes manifestaciones, a los llamados inmigrantes "costeños". Los portejaños, probablemente serían, en este caso, subordinados en su mismo entorno, en su misma cultura, en su mismo espacio por la sociedad mayor y por sectores de capitalistas e industriales.

*"Ha sido una contradicción esa relación de los negros del Cauca con Cali, porque ha habido más acogida de los negros en Popayán que en Cali, contradicción porque Popayán y Caloto fueron el asiento del esclavismo en el Cauca. En Cali hubo también esclavitud pero fue menor, sin embargo allá, tratan diferente al negro que en Cali. En Cali han perseguido al negro, en materia de educación no han querido que sean; no sé cómo es ahora, pero antes, en la Universidad del Valle no producían negros profesionales médicos, sin embargo en Popayán si, ahí están el doctor Laboa, el doctor Mina, en Cali es feroz la segregación, es feroz la persecución al negro, en un pueblo que no tiene razón de hacer eso porque son un poco de zambos y de mulatos, si el mulato no segrega". (Pedro María Chará Carabalí. 67 años, abogado de la Universidad del Cauca, nacido en Puerto Tejada).*

*"El trabajador que va a Cali es no calificado, porque al trabajador calificado no le dan trabajo en Cali tiene que irse para otros lares. En Cali siempre ha habido una discriminación con el negro, con Puerto Tejada. De aquí se van los buces por la mañana, sale la gente a trabajar a Cali, las mujeres a lavar y a planchar en las casas de familia; los hombres a pegar ladrillos y a lavar carros para eso es que los emplean". (Antonio María Caicedo Cassarán).*

*"En este momento y mucho más que antes, se mantienen las diferencias con Popayán. Simplemente porque Cali es un polo de desarrollo*

*económico más fuerte que la capital, por la cultura, porque el Norte del Cauca tiene mucha presencia de negros de la costa, lo mismo que Cali, y en Popayán los negros son pocos. Algunos que trabajan como funcionarios públicos o van a realizar alguna vuelta, la misma administración municipal coordina muchas cosas con Cali a nivel de planeación y de prestación de servicios, pero políticamente sigue ligado a la capital".* (Adolfo Quiñones director de la casa de la cultura y del fondo de vivienda de Puerto Tejada, oriundo de Caicedonia. Llegó a Puerto Tejada hace 27 años).

Es notoria la queja en ambas direcciones, Cali y Popayán, de discriminación racial, dependiendo de las experiencias generacionales y de estudio que los informantes tienen. Pero igualmente se nota que estas experiencias están fundamentadas en varios aspectos, siendo la más importante la memoria de un pasado histórico, que se manifestó en la abundancia campesina del Norte del Cauca y que lo conectaba con la ciudad de Cali, a través de un mercado de acopio de productos y alimentos con destino principal ésta ciudad, pero sobre todo a través de la comercialización del cacao. Esto le significó en un pasado "tener vida propia" frente a Popayán. Pero según los informantes, entre ellos el abogado Chará, la relación ha sido condicionada por el intercambio de servicios, y recientemente a través de la región metropolitana de Cali.

Para la gente de Puerto Tejada, Popayán representa el antiguo poder esclavista, la ciudad conservadora y terrateniente que subordinó al negro a la base de la pirámide social. Cali se perfilaba para el Norte del Cauca como una alternativa, pero que termina absorbiendo la región, además de que representa por excelencia el capital agroindustrial que afectó la región. Sin embargo, Cali es el epicentro de las actividades laborales y educativas cada vez más importantes para Puerto Tejada. En la actualidad ese poder económico y político de décadas atrás en Puerto Tejada se ha evaporado, perdiendo respecto a Popayán y por supuesto respecto a Cali. La nostalgia de las referencias de la vieja relación Popayán-Puerto Tejada, en la que este municipio negociaba y la subordinación urbana y frente al mercado de trabajo de Cali, en su mayor parte para empleos no calificados y semicalificados (según los informantes predominan los empleos en el servicio doméstico y la construcción en Cali para la gente de Puerto Tejada). Para los informantes Cali no vincula personal calificado de Puerto Tejada, y por lo mismo deben migrar a otras regiones del país. Es curioso que un informante, Pedro María Chará, aluda a una menor discriminación racial en Popayán que en Cali, a pesar de ser ésta, según él, una ciudad de "zambos" y "mulatos", pero que ha discriminado en ciertos niveles educativos a los negros nortecaucanos (su referencia a la Universidad del Valle). Otro informante, Adolfo Quiñones, coloca que en Cali hay una alta presencia de población negra, especialmente de la Costa Pacífica, lo cual la hace próxima a Puerto Tejada debido también a que aquí su presencia es considerable ("muchas presencia de negros de la costa", lo mismo que en Cali).



La relación con Cali es claramente económica (espacio laboral, educativo, de comercio -compras- recreación, etc.).(Urrea y Hurtado 1997: 23)

## **Conclusiones**

El etnocentrismo de la cultura nativa, a pesar de que su sobrevivencia y dinamismo requiere de la convivencia, de la relación, de la existencia de otras expresiones o manifestaciones culturales, se resiste cuando considera que la otra cultura, la del otro, el extranjero, es inferior y por tanto inoportuna, porque además de no aportar o generar mejoras o intercambios valiosos socioculturalmente, quiere invadirlo. El nativo considera que si no se protege contra esta amenaza terminará por opacarlos o por imponerse sobre la cultura local, siendo los que llegaron con antelación los que les toca de nuevo readaptarse a las nuevas condiciones y no por el contrario a los que llegan aprender de los que están. En este sentido la permanencia de "los costeños" representa un peligro para los portejaños que con sus manifestaciones de rechazo y contradicciones desean expresar su resistencia hacia los cambios no deseados o no esperados.

Cambios imprevistos para los habitantes de Puerto Tejada, se generaron en un período de tiempo muy corto. Aun fresco en la memoria de las generaciones anteriores (padres y abuelos) se encuentran los recuerdos del pasado, que los exponen como reflejo de su idiosincrasia y característica de la región, como de los que habitan en ella. Les resulta complicado imaginar cómo sus expresiones socioculturales se encuentran actualmente amenazadas y en permanente "peligro de extinción", por la presencia de los que son considerados como extranjeros o aparecidos. Quiénes además de ser de "allá", igualmente aunque no queremos, también son de aquí, así no lo aceptemos. Esa condición es irremediable, pero acostumbrarse a ella no representa una posible solución, más viable resulta el aislamiento y la marginación del grupo considerado como contaminante.

A pesar de esto se espera, en especial por parte de los migrantes, que en un futuro no muy lejano las distancias que separan a los unos de los otros se acorten. Se espera que las nuevas generaciones de nativos y de hijos de migrantes convivan en circunstancias diferentes, manifestaciones que comienzan a ceder cuando nos damos cuenta de que los matrimonios y uniones entre nativos y migrantes ya no son problemáticas y se presentan con regularidad entre los moradores y los descendientes de migrantes, máximo cuando estos últimos se consideran nativos.

El hecho de haber crecido como migrantes para los jóvenes que nacieron en Puerto Tejada, es una categoría heredada de sus padres, que los coloca en un punto intermedio, en una intersección en la cual ellos por un lado son migrantes de segunda generación y por el otro, nativos de la región. Condición

que puede representarles el mismo estigma, segregación y rechazo discriminatorio que originalmente han sufrido anteriormente sus progenitores por el hecho de estar vinculadas a la empresa azucarera, y que sólo logran superarlo en la medida en que los descendientes acceden a mejores condiciones de vida, si es que ya no las poseían en el momento de llegar. Dichas condiciones están determinadas por los niveles educativos, la capacidad adquisitiva, los niveles socioeconómicos, etc, que libran o no al migrante y/o a su prole de la problemática de exclusión.

Actualmente toma importancia una población de jóvenes en posición de rebeldía contra lo establecido y ante manifestaciones de cambios por un lado y aceptación por el otro. Podríamos decir que mientras las nuevas generaciones buscan beneficiarse asimilando las costumbres de la sociedad mayor y mejorando sus condiciones materiales de existencia (mayores niveles educativos y profesionalización, participación política y cultural, mejora de sus ingresos), la población nativa está cediendo espacios para la convivencia pacífica con estas comunidades.

Aun así, la población nativa de Puerto Tejada no se ajusta a su condición social actual puesto que vive en una imagen idealizada de su condición social anterior; imagen idealizada surgida de sus tiempos de grandeza, que aun persiste en la memoria colectiva como un modelo, que compromete como si fuera un signo de superioridad, frente a los valores inferiores que poseen otros grupos de la localidad -población migrante y particularmente de la Costa Pacífica. Por tanto su supuesta superioridad la conciben también desde lo racial frente a "los costeños", aunque compartan los mismos rasgos fenotípicos o raciales con éstos, desapareciendo esta supuesta superioridad cuando se enfrentan a la sociedad mayor.

Así mismo reivindican los valores locales calificando como malas e inadecuadas las actitudes de los migrantes, aunque ellos realicen los mismos actos. Sin embargo esta mirada no se presenta de igual manera cuando los migrantes son de origen andino, a los cuales se le tolera su condición de extranjeros y en alguna medida se manifiestan de parte de los nativos actitudes de subordinación hacia estos, debido a la imagen positiva que se tiene de las regiones de las cuales provienen.

## **Bibliografía.**

ARBOLEDA Santiago. Los destechados y el surgimiento de la invasión de oriente. En Puerto Tejada 100 años. Editor académico Francisco U Zuluaga R. Municipio de Puerto Tejada Alcaldía Municipal. 1997. pag 245-256

CABAL Carlos Alfredo. Norte del Cauca : de la finca y la hacienda a la empresa agrícola. Centro de Investigaciones Multidisciplinarias en Desarrollo Rural-CIMDER. Cali, diciembre 1978.

De ROUX Gustavo. Orígenes y expresiones de una ideología liberal. Centro de Investigaciones y Documentación de Socioeconomía-CIDSE. Universidad del Valle. Boletín Socioeconómico, No. 22. Cali, julio de 1991. pag 1-26.

DELGADO Ruiz Manuel. La ciudad: mito, memorias e inmigración. T. Todorow. e.t. al, Memorias de Ciudad. ed. Corporación Regional, Medellín, 1997. pag 33-45.

MINA Mateo. (Taussig M. y Rubbo). Esclavitud y libertad en el valle del Río Cauca. Bogotá, 1975

NORBERT Elías. La civilización de los padres y otros ensayos. Ed. Norma, Santa Fe de Bogotá, 1998.

TAUSSIG Michael. Destrucción y resistencia campesina: el caso del Litoral Pacífico. Ed. Punta de Lanza. Bogotá, 1978

URREA Fernando. "Tipología de familias migrantes de la Costa Pacífica en la ciudad de Cali". proyecto "Movilidad, urbanización e identidades de las poblaciones afrocolombianas". CIDSE, Univalle-ORSTOM, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas. Noviembre de 1996., pag 28.

URREA Fernando, HURTADO Teodora. Puerto Tejada : de núcleo urbano de proletariado agroindustrial a ciudad dormitorio. En Puerto Tejada 100 años. Editor académico Francisco U. Zuluaga R. Municipio de Puerto Tejada, Alcaldía Municipal. 1997. Pág. 197-142

URREA Fernando, HURTADO Teodora. Imágenes sobre las transformaciones sociales en un "pueblo de negros": el caso de Puerto Tejada. En De montes, ríos y ciudades: Territorio e identidades de la gente negra en Colombia. Ed. Juana Camacho y Eduardo Restrepo —Fundación Natura, ECOFONFO e Instituto Colombiano de Antropología. Santa Fe de Bogotá, 1999.

WADE Peter. La relación Choco-Antioquía: un caso de colonialismo interno. Colombia Pacifico, tomo II. Editor. Pablo Leyva. Ed. Fondo para la Protección del Medio Ambiente, FEM. Universidad del Valle Cali, Santa Fe de Bogotá. 1993.

### **Entrevistas.**

Aurelio Barraza Figueroa, 81 años, secretario (tinterillo) del abogado Pedro María Chará Carabalí, nacido en Puerto Tejada, hizo estudios de abogado en la Universidad del Cauca sin terminar, de padres de Bolívar y Candelaria (Valle), quienes llegaron a Puerto Tejada a comienzos de siglo.

Pedro María Chará Carabalí, 67 años, abogado de la Universidad del Cauca, nacido en Puerto Tejada, liberal, fue concejal del municipio.

Martha Belalcázar Roa, maestra licenciada en Ciencias Sociales, Universidad del Valle, profesora de ciencias sociales en la Universidad Libre. Vive en Cali, nacida en Puerto Tejada, su familia tuvo finca campesina. Es una mujer mulata blanca.

Jovita Rodríguez Bonilla ("mamá Jovita"), 93 años, líder política de la región, propietaria de casas y fue antigua propietaria de tierras. Hizo estudios de primaria en la primera escuela privada de Puerto Tejada. Nació en Cali, su abuela tenía tierras en Puerto Tejada.

Antonio María Caicedo Cassarán, sobrino de don Sabas Cassarán, 56 años, mecánico de maquinaria diesel, líder político, propietario de una pequeña finca, nacido en Cali. Vive en Puerto Tejada.

José Ramón Burgos, médico de la Universidad del Cauca, con estudios en el exterior, 62 años, autor de 3 libros sobre Puerto Tejada y Norte del Cauca : "La sangre de David", "El comandante en tres esquinas" y "Cien páginas negras", recopilación de sus crónicas escritas en el diario Occidente. La familia de Burgos fue propietaria, finca campesina(aparentemente hacienda). Liberal, presidente de la Asociación de Municipios de Norte de Cauca. Mulato descendiente de abuela y madre afrocolombiana, actualmente tiene tierras en arrendamiento a los ingenios

Éster Ligia Valdez Díaz, maestra normalista, 48 años, estudia actualmente una licenciatura en ciencias sociales en la Universidad Libre, presidente del sindicato de educadores de Puerto Tejada, maestra de la escuela Manuela Beltrán del nivel primario, casada con un hijo, líder política, su familia fue propietaria de tierras. Familiar de Alejandro Peña

José Miguel Saa, 68 años, comerciante candidato al concejo, nacido en Santa Rosa del Saijas (Costa Pacífica del Cauca). Fue sindicalista del Ingenio La Cabaña, llegó a Puerto Tejada en 1960 como cortero de caña. Estudios de primaria.

Adela Possú, 75 años, nacida en Puerto Tejada, fue propietaria de una finca campesina, hoy en día fabrica y vende puros artesanalmente, sin escolaridad. Apoyaba las campañas de líderes políticos. Familiar (prima) de Natanael Díaz.

Adolfo Quiñones, 42 años, director de la casa de la cultura y del fondo de vivienda de Puerto Tejada, perteneciente al MOIR, oriundo de Caicedonia. Llegó a Puerto Tejada hace 27 años como funcionario público. Nombrado por el actual alcalde Tobías Balanta. Vive en Puerto Tejada.

Adriano Montaña Hurtado, 48 años, obrero sindicalizado del Ingenio El Cauca. Nacido en San Antonio del Guaguí (Pacífico caucano, Guapi). Llegó hace 30 años como cortero de caña. Casado en Puerto Tejada. Primaria inconclusa.

Ángel Antonio Alvarez 80 años, antiguo propietario de finca cacaotera, ha sido concejal y diputado a la asamblea del Cauca, fue presidente de la organización gremial de productores de cacao de la región y a nivel departamental. Sindicalista del Instituto Americano para el Desarrollo del Sindicalismo en Bogotá. Secretario de la CTC en 1965 a 1968. Realizó cursos de derecho y de práctica agropecuaria en Palmira en el Instituto Agropecuario. Tiene propiedades alquiladas a los ingenios.

Leopoldo Selorio Mina, 60 años, cortero de caña. Nacido en Puerto Merisalde, Valle, ex sindicalista del Ingenio del Cauca, llegó a Puerto Tejada hace 30 años. Casado en Puerto Tejada. Estudios incompletos de primaria.

Leopoldina Lazo, 73 años. Nacida en San Ignacio vereda del municipio de Puerto Tejada, modista y ama de casa. Estudios incompletos de bachillerato.

Julia Castillo, 37 años. Nacida en Sandomal departamento de Nariño, llegó a Puerto Tejada hace 20 años. Estudios incompletos de primaria.

Cruz Elena Murillo, 60 años. Nacida en el departamento del Chocó, llegó a Puerto Tejada hace 36 años. Estudios incompletos de primaria.

María Paula Saa, 49 años. Nacido en Santarosa de Saija vereda del municipio de Timbiquí departamento del Cauca, llegó a Puerto Tejada hace 30 años. Estudia sexto grado de bachillerato.

## ILUSTRACIONES DE LA COSTA PACIFICA

**Pedro Quintín Quílez**

Relatad vuestras genealogías, dice el Profeta. Una manera como cualquier otra de afirmarse uno mismo. Genealogías, filiaciones, alianzas, linajes -la forma inocente del imaginario, ¡intuyo que los etnólogos no me lo van a perdonar! Uno se ubica así en el espacio y en el tiempo: un seguro contra la dispersión o la muerte. Una forma poética de vivir el mundo.

Jean Duvignaud, L'Oubli ou la chute des corps, 1995, pp. 23-24 [trad. nuestra].

Durante mucho tiempo, las *sociedades tradicionales* dibujaron las fronteras de la modernidad. El estudio del parentesco y de la familia -uno, si no el principal, de los pilares sobre los que se erigió la antropología- era el lugar privilegiado donde, por contraste, se podían establecer los límites entre mundos que aprendimos a ver como distintos: ellos, que estaban del lado del pasado, de la tradición -y aún de la naturaleza-, compondrían sociedades de estatus regidas por el parentesco y organizadas en forma de comunidades locales a partir de los principios del altruismo y de la reciprocidad; nosotros, sociedades del contrato, al alejamos de la naturaleza, abandonaríamos progresivamente al parentesco como marco regulador de las relaciones sociales -o, cuanto menos, desplazaríamos su incidencia hacia el espacio de lo *privado* y lo *doméstico*- para dar cabida al individualismo y al egoísmo en el ordenamiento de las relaciones sociales (Bestard, 1998: 13-23).

Sin embargo, esta dicotomía no ha sido fácil de sobrellevar: puesto que en las sociedades del contrato -es decir, en la *modernidad*-, la identidad no está dada de antemano, es preciso marcarla y explicitarla. ¿Y qué mejor forma de amarrar la identidad que por la vía del pasado y de la continuidad? Así, además de contramodelo y símbolo antimodemo, el parentesco -en tanto que espacio fundamental de la reproducción y de la continuidad, pero también a partir de su proximidad a lo *natural*- entra a formar parte de la proyección nostálgica moderna hacia el pasado (Bestard, 1998: 26-31).

Este texto quiere rastrear algunas de las formas que adopta esa dicotomía en las visiones que se tejen hoy sobre la Costa Pacífica. Y ello a partir de dos relatos. El primero, una acuarela de un artista caleño realizada para un afiche, traza una imagen de las migraciones de los pobladores de la Costa Pacífica a Cali. El segundo, un diagrama explicativo que forma parte de un libro sobre la familia chocoana escrito por un profesor universitario, nos habla de la configuración de la sociedad y de la cultura de dicha región. Se trata de

modelos esbozados desde la academia pero que, sin embargo, la trascienden al trasladarse a la sociedad más general -enraizándose, por ejemplo, como elementos en las diferentes propuestas de identidad que, desde los movimientos afro-colombianos y desde sus intelectuales y líderes, están destinadas a tratar de insertar a estas poblaciones en la historicidad nacional (Losonczy, 1999: 23-24).

### **Lectura de un afiche académico**

En los primeros días de diciembre del año pasado se hizo en Cali un seminario organizado por nuestro proyecto (ORSTOM/IRD-CIDSE, Universidad del Valle) con el objetivo de presentar y discutir algunos avances de investigación. El primer relato que quiero abordar aquí está estrechamente relacionado a ese evento: muchos de los asistentes al seminario lo tuvieron entonces entre sus manos. Me refiero al cartel/programa, en concreto a la acuarela que le sirvió de ilustración y que, quiero proponer, se convertiría inicialmente en una especie de síntesis provisional del estado del proyecto<sup>40</sup>.

La lectura la quiero hacer a la luz de una pregunta de partida, reflejo en todo caso de una preocupación teórica y metodológica mayor, y que sé que sólo podrá ser parcialmente respondida, acerca de los modelos sociales -o *antropolíticos*. por utilizar la expresión de Edgar Morin- que ponemos en juego en nuestras interpretaciones. La respuesta no es inocua puesto que afecta al resultado de nuestras investigaciones<sup>41</sup>. En cuanto a la acuarela/afiche, considero que refleja no sólo el estado del debate interno del equipo (sugerencia de una colega del proyecto cuando me lo mostró por primera vez pocas semanas antes del evento). sino una forma más generalizada y persistente en los estudio de las poblaciones afrocolombianas.

### **Descripción**

Quiero hacer la lectura de una forma que puede ser pensada como inadecuada: sin atender a los contextos de su producción. Pero, ¿acaso no es imprescindible romper, así sea parcialmente, con la lógica biográfica -aquella que trata de relacionar causal y racionalmente el relato biográfico con contextos históricos y sociales más amplios- para tratar de interpretar de una forma distinta una

---

<sup>40</sup> Espero que mis compañeros, en especial quienes estuvieron más relacionados con la organización del seminario, así como el artista, sabrán disculpar mi atrevimiento. No creo, sin embargo, que lo que aquí señalo esté muy, lejos de los términos y tonos con que en el proyecto hemos tenido tan provechosas discusiones internas a lo largo de los últimos años.

<sup>41</sup> Mi propia investigación dentro del proyecto participa de este tipo de sesgos. Por ejemplo, durante las Entrevistas realizadas, a través de los reclamos hechos al informante para hacer una construcción de los relatos biográficos en términos de orden cronológico -mediante la reiterada pregunta "y luego, ¿a dónde fue?" (Quintín, 1999: 256-257)- o la insistencia en la separación rural/urbano a partir de un excesivo énfasis en los cambios más que en las continuidades que suponemos aparejadas a las migraciones (Clemente, 1994).

biografía? En un libro reciente. Donna Haraway (1997: 253) lanza una propuesta para interpretar ilustraciones:

(... ) mi técnica es resueltamente la de una lectura superficial. No conozco mejor estrategia para lidiar con la normalidad infestada de veneno del discurso racional. Simplemente establecer lo obvio. Decir lo que no debería ser dicho. [trad. nuestra].

Sigo entonces el camino. Y así, más que un análisis de su producción (quién es su autor, qué características sociales tiene, etc.), quiero enfrentarme sobre todo a su percepción. Mejor aún, y como punto de partida, a **mi** propia lectura del afiche. Para ello, asumamos que es una obra realizada a partir de una simple sugerencia: que ilustre un enunciado concreto, aquel que da título al seminario para el que se diseñó: "Identidades, y movilidades en el Pacífico colombiano".

El afiche tiene una composición en forma de tríptico. Tres escenas, horizontales que muestran situaciones espaciales y/o momentos diferentes (ver Figura 1).

#### *Escena inferior: la Costa Pacífica*

En la parte inferior, en primerísimo plano, una escena que representa a la Costa Pacífica: un hombre y una mujer que están ocupados en diferentes labores en medio de un paisaje costero. Junto a unos peces estilizados, destaca el hombre afro-colombiano con el remo y la cesta, al tiempo que se observan la lancha surcando el mar. el barco de pesca atracado en un muelle, las casas palafíticas y las palmas como transfondo. La mujer, por su parte, está, en el centro de la imagen, atenta y dedicada a la cocina. Una composición marinera y rural, llena de vidas (vegetal, animal, humana) que interactúan: labores y trabajos, desplazamientos (movimiento de lanchas y personas) socialidades (hombre/mujer), ingerencias nutritivas (peces/olla).

Quiero plantear que el eje principal alrededor del que se articula esta primera escena es el tema de la *familia*. Se trata de una unión no explícita en el dibujo, pero creo que es factible destacar la relación de las dos figuras principales - hombre y mujer- tanto por la ubicación en la composición como por la orientación dinámica de las imágenes. Se ve al hombre llegando a pie de trabajar, como si recién hubiera desembarcado de la piragua, con el canalete al hombro, un machete en una punta y el morral, bien pesado y lleno -¿de peces?- colgando del otro extremo del remo. Un hombre que carga así los instrumentos (el canalete, el machete) y los resultados del trabajo (el morral). ¿Acaso no esos los símbolos de su masculinidad? ¿No es esa una representación explícita del hombre como proveedor de alimentos? La mujer, a su vez, aparece volcada sobre una gran olla para cocinar. atenta y ensimismada en su contenido, con una cuchara en la mano y una fuente frente a ella. a mano izquierda, al lado de



la olla, un pez gigante que parece escapar, transformándose, hacia la escena media del tríptico (la transformación del pez se aborda más adelante). En definitiva, ¿no son esos los símbolos de la feminidad? La mujer como ama de casa, es decir, como transformadora de alimentos.

Si combinamos y ponemos en relación a estos dos personajes, surgen varias preguntas cuyas respuestas son, por ahora, inaccesibles: ¿sólo la complementariedad de actividades entre los sexos (trabajo/labores domésticas), o una réplica de la estereotipado división sexual del trabajo? ¿La ocupación de espacios diferentes o la segmentación de espacios por género (público/privado)? De una forma general, ¿no es la ilustración de actitudes y posiciones sociales diferenciadas entre ellos: el hombre activo (de pie, en movimiento, llegando) y digno (la frente bien en alto, mirando de tú a tú a quien lo mira); a su vez, la mujer estática (inclinada sobre sí misma) y ensimismada en la ejecución de su traba o (la vista gacha sobre la olla), casi sumisa? Ello puede expresarse de una forma más breve aún: el hombre viene; la mujer está<sup>42</sup>.

### ***Escena media: la ciudad***

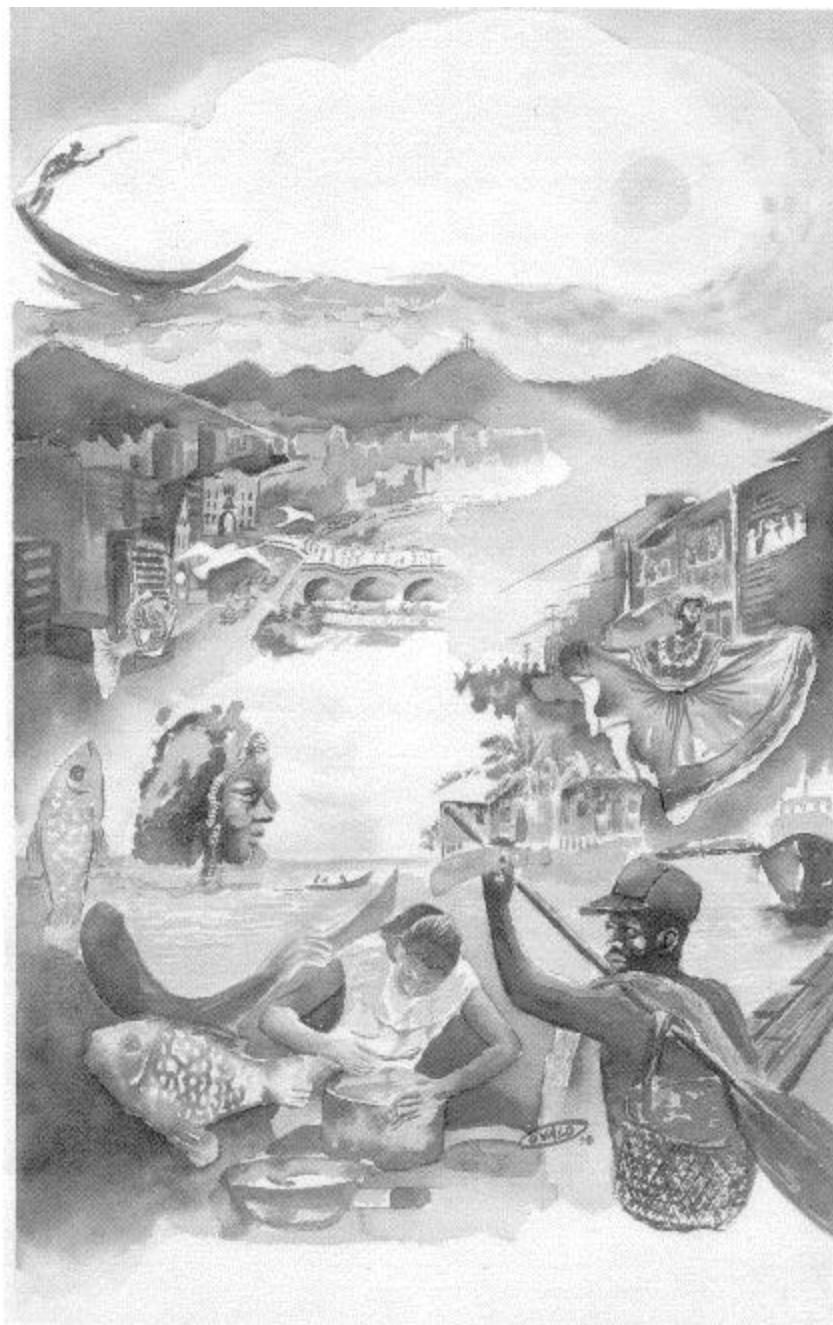
Esta segunda escena representa la vida de las poblaciones afro-colombianas en las ciudades, alejada ya de la imagen rural inferior. Vida urbana en dos ámbitos que aún no se confunden. A mano derecha, la vida de los poblados semi-urbanizados o de las ciudades intermedias de la Costa Pacífica (Tumaco, Guapi,... quizás Buenaventura): casas algo más altas que las palafíticas, antenas de televisión en lugar de palmas, y balcones desde los que la gente - unas sombras apenas- observa a una danzante ataviada con el traje folclórico regional y ubicada en un plano más cercano.

A mano izquierda aparece la gran ciudad: edificios modernos de varios pisos, la aguja de la torre de una iglesia, un puente de tres ojos sobre un río con diminutos garabatos que simulan personas pasando sobre él, una calle por la que circulan carros apenas esbozados y, al fondo, la línea del cielo recortada por las montañas. No es difícil reconocer esos cerros tutelares: Cristo Rey y las Tres Cruces. Se trata sin duda de Cali. ¿La *gran ciudad* del Pacífico colombiano? Y de ella se representa el centro de urbano, aquel que se enrosca sobre el Río Cali y sobre la Avenida Colombia; es la Cali moderna, la de los centros *administrativos* y *políticos* de la ciudad (oficinas de instituciones públicas y privadas), pero también el centro *simbólico* (¿acaso la torre no es la de La Ermita?), e *histórico* -pese a que casi nada histórico parezca quedar.

---

<sup>42</sup> Sobre la necesidad de considerar en las investigaciones el "salir a caminar" como actividad que también realizan las mujeres en la costa Pacífica chocoana, cf. Camacho, 1999: 110.

**FIGURA 1**



Además, un detalle nada desdeñable: es la Cali recostada sobre los cerros tal y como puede ser -vista desde el oriente de la ciudad, desde los barrios más populares en que pareciera que se arremolinan los migrantes, especialmente los del Pacífico. Los hombres no se distinguen en este lado izquierdo: sólo los delatan esas manchas que simulan carros y esas otras, más delgadas, que permiten intuir personas: figuras solitarias, sin rostro ni *identidad*, que van caminando sobre un puente. Esta podría ser la ciudad de cualquiera de sus habitantes de no ser por el punto de fuga desde el que se mira (el oriente, el Distrito de Aguablanca)<sup>43</sup> y por el engarce y ligazón que, mediante varios *morphing* y una *imagen doble*, se establece con la escena inferior antes descrita, la del Pacífico.

#### *Morphing 1: pez --- ave*

El pescado que aparece al lado de la olla de la primera escena se va transformando, en varias fases, en un pájaro de alas extendidas que vuela hacia el horizonte, diluyéndose en la lejanía. Es este un *morphing*<sup>544</sup> muy dinámico que marca dirección. Diría que es el orientador clave del dibujo.

#### *Morphing 2: mar --- río*

Al lado del anterior, en la zona central y rodeando al *peñón/rostro* (tratado más adelante) se produce una segunda transformación: el agua de mar, de la Ensenada de Tumaco más concretamente, se va convirtiendo en agua de río, en el Río Cali que atraviesa la ciudad y corre bajo el puente. Y aunque sabemos que es hacia el oriente, hacia el río Cauca, que el Cali deriva sus aguas, la mirada se desplaza desde la zona marítima a la fluvial, de la costa hacia los cerros ... Y más allá, hacia la tercera escena.

#### *Morphing 3: casas palafíticas --- casas modernas*

---

<sup>43</sup> ¿Hasta qué punto esta forma de ver la ciudad no es tan excepcional? Baste observar, como ejemplo, la carátula del reciente libro "Cali tras el rostro oculto de las violencias" de Gildardo Vanegas: en primer plano, dos jóvenes de espaldas que miran hacia la ciudad: en el plano más cercano a ellos, casas bajas de madera con techos de teja remendados con láminas de zinc, en la que se puede distinguir a un par de niños en calzones y de piel oscura; sigue el río, marcando así la separación con la otra ciudad, aquella que está representada por un templete, La Ermita y un edificio moderno que ocupan el fondo de la imagen. Otro ejemplo que quizás sea menos anecdótico de lo que parece: cuando en el proyecto nos enfrentamos colectivamente por primera vez a los planos de la ciudad, colocamos el oriente en la parte de inferior y los cerros en la superior. Evidentemente, hay otras formas de mirar a la ciudad; sobre las variadas miradas y perspectivas, así como sobre la compleja y fina combinación de imágenes que una joven caleña lanza sobre su ciudad, cf Muñoz, 1998.

<sup>44</sup> Los programas computacionales de *morphing* permiten crear imágenes que se transforman, sin ruptura aparente, en otras imágenes distintas, como aquellas que popularizó Michael Jackson en sus video-clips de inicios de los años noventa y que hoy son de amplio uso en cine y publicidad (Haraway, 1997: 244 y ss.). En este caso, tomamos este nombre y algunas de las implicaciones señaladas por esta autora para hablar de una técnica pictográfica y de ilustración que tiene sin embargo una más larga trayectoria -cómic, pintura naïf, futurismo, etc.-.

Ya señalado anteriormente, en la margen derecha encontramos las casas palafíticas, con las que se caracteriza a la zona costera. Aunque la imagen de la bailarina folklórica queda en medio, sin embargo es posible distinguir sobre ella unas edificaciones más altas, con balcones por los que se asoman personas, cubiertas con antenas. Es la transformación de las construcciones campesinas, veredales, en las de los núcleos poblados un poco mayores, más modernas. Quiero destacar, de todas formas, que se establece una fuerte separación entre estas edificaciones y los grandes edificios que se observan del lado izquierdo -la ciudad-, con el río en medio, separándolas. Un elemento bascula entre estas dos escenas: el barco que, arrinconado a mano derecha, y por contraste con el canaleta del hombre en primer plano, queda ubicado ya en la escena segunda.

*Imagen doble:* Peñón de la Ensenada de Tumaco/cabeza de mujer joven afro-colombiana Una imagen paradójica: identifica un lugar físico concreto, con nombre propio (El Peñón de la Ensenada de Tumaco), al tiempo que desidentifica a un ser específico: es también el rostro de una mujer anónima. Dos imágenes cuya paradoja se disuelve si se afina la observación: no es cualquier mujer, sino el rostro de una mujer afrocolombiana joven. Se concreta más la imagen si., dejando de lado el rostro, se observa la figura más completa que ella conforma. Es decir., si se une el rostro con el brazo semi-elíptico que está debajo y que sostiene una batea para buscar oro.

Y es esta una imagen de doble transición: un signo característico de lo rural urbanizado en la Costa Pacífica, señal de su inserción en la economía mayor por la vía extractiva. Pero aparentemente también señal evocadora de un largo y más antiguo camino, el de la esclavitud: en buena medida fue a causa del oro que como esclavos fueron llevados a esas tierras.

Pero no nos olvidemos de la primera y más clara identificación: rostro/roca que emerge del agua; rostro/roca coronado de aderezos afros/vegetación; rostro/roca mujer; rostro/roca ser marino encantado. ¿Rostro/roca naturaleza? Ella mira de frente, hacia las casas palafíticas: atemporal y hierático,... Mujer, ser encantado, naturaleza, ... ¿la madre?

En esta escena intermedia sólo hay dos imágenes humanas que sean claramente discernibles: las dos de mujeres (la danzante y este rostro/peñón); las sombras que miran o los paseantes sobre el puente pueden ser cualquier tipo de personas. Las dos mujeres, evidentemente afrocolombianas, están solas. Sin embargo, son mujeres miradas: desde el balcón la primera; y como peñón, marca geográfica, náutica. referencia necesaria de la ubicación espacial, la segunda. Pero sobre todo son mujeres idealizadas ambas. La una como imagen folklórico; ideal porque precisamente es lo que va no puede ser, puesto que pertenece al *antes* (pasado, tradición, etc., así ese antes nunca fuera tal); la otra idealizada como ser que se confunde con lo natural, con el pasado y con la lejanía: mujer, espejismo, fantasmagoría/encanto...

Acá, en esta segunda escena, no hay familia (ni división del trabajo o de las labores, elementos que tampoco aparecen): sólo individuos solitarios o esas *masas* sombreadas compuestas de seres indefinibles, inclasificables. Ese es otro elemento clave en esta escena: la desaparición de cualquier elemento que permita identificar alguna de esas sombras anónimas como afro-colombiana. ¿Proceso de invisibilización, de pérdida de auto-percepción en las ciudades?

*Escena superior.- el futuro o el ideal.*

Es una imagen simple, para nada abigarrada, con tres elementos sólo: el sol, radiante, a mano derecha; una persona en un potrillo -cuya excesiva curvatura le da visos de irrealidad-, remando con el canaleta, a mano izquierda; y, por último, un mar de suaves olas, amainado, que le sirve de piso. El personaje parece remar hacia ese sol en un paisaje plano y tranquilo. Esta base de la escena es también un morphing: horizontal en este caso.

*Morphing 4: cerros --- olas de mar*

Las líneas del cielo de las cerros que rodean a la ciudad de Cali, en la escena media, se convierten en las olas de esta escena superior. Sin embargo, no parece haber direccionalidad en este morphing, a diferencia de que sucede con los anteriores. Es la constitución de una especie de barrera que marca la discontinuidad entre estos mundos. ¿El mundo de lo *por venir*, el mundo de los sueños. o el lugar de los deseos y anhelos? Sólo la imagen del canaleta y su tripulante nos dan alguna pista sobre la especificidad del lugar: es, de todas formas, la Costa Pacífica. Sobre la *calidad* de ese lugar (futuro, sueño, deseo) nada puede avanzarse.

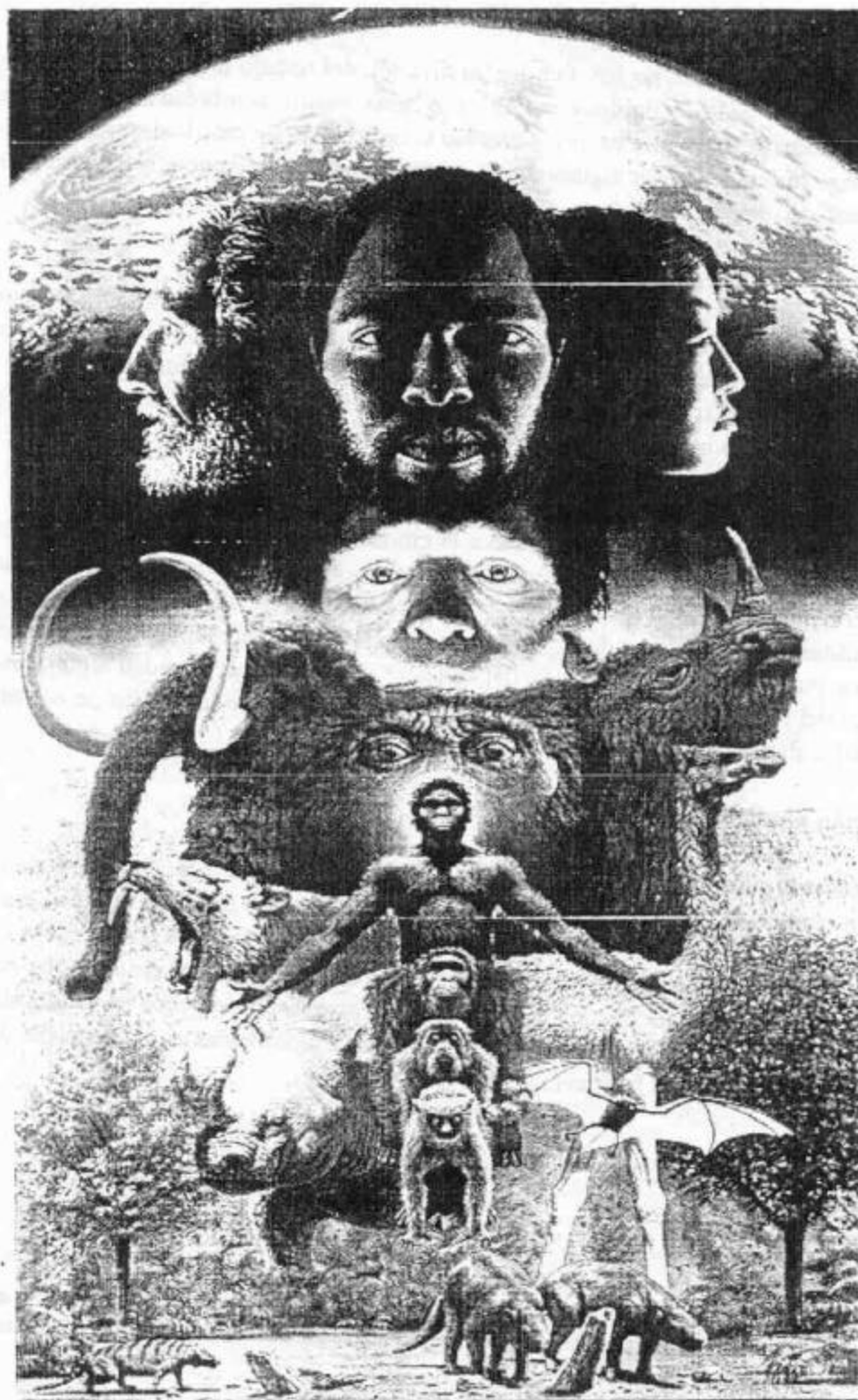
**Aproximación al afiche como relato histórico**

La aproximación que planteo ahora es a la acuarela como una especie de retablo y, por su composición formal, un relato histórico lineal en tres fases<sup>45</sup>. Pero de una linealidad casi cíclica: la tercera escena es fácilmente legible como la representación de una utopía de regreso a los orígenes. Y propongo que representa tres fases históricas -si se hace una lectura en términos colectivos- o biográficas -si se la hace en términos individuales-: la historia del proceso de modernización y de urbanización que habría afectado a las poblaciones afrocolombianas o la biografía de cualquier migrante de Costa Pacífica en la gran ciudad.

---

<sup>45</sup> Cabe recordar que, por lo menos en la escatología cristiana y desde la Edad Media, la sucesión en tres etapas (principio, medio, final) sirve para marcar la linealidad del tiempo, su direccionalidad y por lo tanto, el sentido del mundo (cf Kermode, 1983: 43).

**FIGURA 2**



La lectura la realizo de abajo a arriba: en la dirección señalada por los *morphing*, los que a su vez marcan la continuidad entre las escenas y establecen la filiación entre los sucesivos momentos<sup>46</sup>. En ese sentido es de destacar que la mayoría de los *morphing* están entre la escena inferior y media: pero, ¿no es acaso esa la zona de cambio y transición, en cualquiera de los dos sentidos planteados -colectivo e individual- más ambigua y compleja? En cuanto a la transición a la última escena, pareciera existir, como se señaló antes, una barrera. un bloqueo: ello es lo que deja esta tercera fase *en suspenso*. poco clara e indefinible por el momento. De los diferentes niveles en los que se podría hacer una lectura de esas tres fases. quiero plantear sólo un esbozo:

- Etapas culturales: tradicional --- modernidad --- promisorio mundo futuro cuasi rural/marinero.
- Etapas de desarrollo técnico: tracción manual --- mecánica --- Y mundo futuro de regreso a lo manual.
- Etapas de urbanización: casas pequeñas --- grandes edificios --- v futuro de convivencia con una naturaleza apacible.
- Etapas de socialidad: comunitas --- societas --- espacio de relación individual y tranquila con el espacio.

Sí quiero, sin embargo, insistir en un nivel que nos interesa especialmente: el de lo familiar. En la descripción previa destacué la importancia que en la composición de la primera imagen juega esa especie de *núcleo familiar*, con todas sus implicaciones acerca de la división sexual del trabajo. Quiero traer aquí una reflexión de Eduardo Restrepo (1996-97: 263), en un texto sobre lo que él llama "la invención del negro" en la antropología colombiana; creo que nos aproxima a una posible lectura de esa imagen:

(Algunas corrientes teóricas... ) dibujan un rostro del *negro* en términos de comunidades rurales con una singularidad cultural condicionada por una supuesta experiencia histórica compartida, con una organización social y parental definida por extensos grupos de descendencia denominados troncos o ramajes, y unas prácticas tradicionales de

---

<sup>46</sup> Como destaca Haraway, el *morphing* es una forma expresiva de claras resonancias genéticas y genealógicas, pues establece una directa filiación entre las imágenes. Contrástese el afiche con la imagen (Figura 2) de la filiación del hombre en el libro de Robert D. Sullivan y Sue Voss (con fotografías de Chip Clark), *A Picture Tour of The National Museum of Natural History*, Smithsonian Institution Press. Washington D.C., 1991 (sin paginar). El pie de la ilustración reza: "Los humanos modernos mostrados en la parte superior de la "Torre del Tiempo" de John Gurche como parte de la larga y siempre cambiante secuencia de la vida sobre la tierra".

producción que en su diversidad han permitido la sustentabilidad ambiental y social.

Pero más que una muestra de las diferentes modalidades y peculiaridades de la familia -o de las imágenes con que ella se la ha imaginado<sup>47</sup>, imposibles en una imagen condensada como la que debe dar un afiche, lo que quisiera destacar es el papel clave que en la caracterización de la vida en la Costa Pacífica juegan las imágenes y representaciones de la relación familiar.

Porque lo importante de esa imagen en la escena inferior no es tanto lo que muestra<sup>48</sup> como el hecho de su misma presencia en contraposición a su ausencia en las escenas media y superior: en ellas no hay, ya orden familiar. sino individuos solos (en este caso las dos mujeres) o bien una masa indiferenciado, anónima. En la ciudad la familia se diluye, parece decimos el relato-, ello es experimentado a veces de una forma muy dramática -como sucede también en el caso de migrantes en la ciudad (para Cali, Quintín, 1999). En la imagen, ese dramatismo está expresado en el *todo o nada* de la escena intermedia: no hay familia, pero tampoco ningún otro tipo de relación social evidente: nada. Bueno, siempre hay algo: la soledad o la mirada lejana. desde un balcón. sobre la danzante en las zonas semi-urbanizadas.

Reconozco que, en este caso. la tercera escena me desconcierta: ¿deseo de soledad? ¿el camino solitario hacia la muerte? ¿regreso al mar. a los orígenes. esta vez tan serenos como sugiere la estilización de las imágenes? ¿liberación, desaparición,... el final? Quizás nos ayuden aquí las reflexiones de Martin Jay al estudiar el pensamiento apocalíptico en sus versiones posmodernas en

---

<sup>47</sup> Así, la mirada *afroamericanista* (supervivencias africanas en el proceso de integración de las sociedades negras) hace énfasis en la permanencia de rasgos africanos en la familia (p.e., formas de matrimonio - poligamia, unión libre-, formas de castigo e infidelidad, patrones de residencia); en su versión más reciente (*huellas de africanía*) propone la persistencia sutil (e inconsciente) de ciertos rasgos africanos (epistemologías, simbolismos, corporalidades). En otros estudios, su percepción como *pioneros negros* (grupos adaptados a un ecosistema y a contextos sociales y económicos de frontera) enfatiza la articulación entre las actividades económicas y el sistema social y parental con determinados nichos ecológicos, lo que da lugar a una caracterización basada en una intensa movilidad espacial a partir de un sistema tradicional de organización basado en la familia y el parentesco; quizás la visión más influyente se da alrededor de su caracterización a partir de una muy específica configuración de la familia y, el parentesco: los troncos o ramales, que serían resultado de estrategias adaptativas al ambiente ecológico y humano. A la organización social de los grupos negros se la ve como basada en el parentesco y la familia. Otras aproximaciones hacen también este énfasis: los neo-marxistas insisten en las continuidades y transformaciones de la organización familiar predominante en el campo a partir del impacto diferencial del capitalismo; los que plantean la existencia de sistemas productivos poliactivos. resaltan la relación peculiar entre las estrategias y sistemas productivos (multiopcionales o poliactivos) adaptados a las condiciones ambientales y a la existencia preponderante de los grupos de parientes (familia extensa, comunidad doméstica... ) a nivel de organización social; los estudios de corte estructuralista abordan tanto las organizaciones sociales y el proceso de su constitución como las relaciones inter-étnicas (indígenas/afrocolombianos) y las formas de parentesco a ellas asociadas (cf. Restrepo, 1996-97).

<sup>48</sup> Como nos recuerda el texto de Alfredo Vanín -en este mismo volumen-. la representación del varón como viajero es una-de las formas reiteradas en que en los relatos del Pacífico se habla de los "ausentes".



estética y arte. Según él, el pensamiento apocalíptico obsesionado con finales radicales nuevos inicios no sólo es históricamente recurrente sino que se presenta tanto en versiones populares como intelectuales; en ambos casos aparece revestido de fuertes tonos morales: el pánico apocalíptico es un pánico moral. Sucede, sin embargo, que en sus versiones contemporáneas -en las que prima la idea de destrucción sobre la de la construcción de un nuevo orden- ese tono moral se reviste de melancolía ante la incapacidad para hacer el *duelo* por lo perdido. En consecuencia, surge una peculiar mirada hacia el futuro: se lo quiere igual al pasado (así sucede, por ejemplo, en la idealización contemporánea de la naturaleza; Jay, 1994: 31-32 y 38-42). Nos aproximamos con ello a otra dimensión difícil de explorar: lo que Duvignaud llamaría la *dimensión poética* de un relato biográfico: el pez transformado en ave (¿paloma/libertad?). el río que sube hacia el cielo. las redondeces amables (olas, nubes, sol) de la última escena, en las que se bambolea apaciblemente el curvado potrillo ¿indicios de un mundo rememorado más que imaginado o soñado?

## LECTURA DE LA CARÁTULA DE UN LIBRO

Hay otra genealogía que se reviste también de ese doble sentido esbozado en el apartado anterior puesto que quiere ser una genealogía de la genealogía familiar chocoana. En este caso, se trata de la genealogía *savant* -como diría Pierre Bourdieu- que ilustra la carátula del reciente libro de John Herbert Valencia Barco, sociólogo y antropólogo chocoano. titulado "Antropología de la familia chocoana". No entraré en el contenido del libro más que en tanto ello contribuya a Ilustrar mi lectura de esta genealogía/carátula.

### **Descripción**

A diferencia de la anterior, es esta una genealogía aparentemente -v sólo aparentemente- más abstracta: sobre un fondo amarillo se dibuja un triángulo isósceles de color verde que contiene los contornos del mapa físico de la región del Chocó. Los ángulos se convierten en círculos para cobijar cada uno una leyenda -"elemento español", "elemento africano" y "elemento indígena"- de las que salen respectivamente tres flechas que apuntan hacia un círculo en el centro del triángulo -centro también del mapa del Chocó- cuya leyenda reza "familia chocoana" (Figura 3).

Digamos de entrada que en esta carátula se resume la propuesta investigativa que articula al libro: la familia chocoana es resultado del proceso de mestizaje biológico, social v cultural que se ha dado históricamente entre las tres poblaciones presentes en la región (Valencia, 1998: 14-16). Pero igual que en el caso anterior, hago a continuación sobre todo una lectura de lo evidente.

En primer lugar, destaca la elección de un triángulo isósceles: aquel que tiene dos lados iguales- en este caso, el desigual es el lado más corto. Podría pensarse que es el triángulo que mejor se acomoda al formato de un libro e, incluso en este caso, a la figura alargada del mapa del Departamento del Chocó tal y como se encuentra en cualquier atlas. Sin embargo, una duda queda rondando: ¿por qué colocar en la parte de arriba al "elemento español" - identificado en el texto como lo blanco, lo europeo, lo occidental-? No se trata ni de una disposición arbitraria, tampoco, creo, del desliz de una interpretación que quiere colocar a lo *español* en términos de superioridad. Al contrario, creo que la clave está en interpretarlo como el intento por evidenciar aquellos que se consideran los dos polos que forman la base de la cultura chocoana: el "elemento africano" y el "elemento indígena"<sup>49</sup>.

En segundo lugar, destacan los tres círculos que se superponen a cada uno de los ángulos y que contienen las leyendas. De ellos salen flechas que se dirigen hacia el cuarto círculo, aquel que refiere a la "familia chocoana". Por un lado nos encontramos con unos elementos sin mayor relación entre sí que aquella que mantienen con ese círculo central; por otro, con la unidireccionalidad de las flechas.

En este caso, aparece una postulación de cada uno de esos elementos esquineros como intocado por los otros. Se trata de *elementos* puros, segmentados. En cambio, la propuesta es la de una suma en el círculo central: suma de elementos diferentes que dan lugar a un nuevo fenómeno. En este caso, v a diferencia del afiche, la dimensión temporal no se traza en forma de fases sucesivas sino en forma de relación continuada entre cada uno de esos elementos periféricos v la zona central. Es esa también una relación de transformación histórica y espacial: de la diversidad espacial y temporal de los elementos que han de influir –"trietnicidad" como- punto de partida-. hasta la homogeneidad tempo-espacial de la "familia chocoana" -"mestizaje" como punto de llegada (sobre la trietnicidad y el mestizaje como argumentos de lucha política, cf. Valencia, 1998: 181-183). En otras palabras. la genealogía de esa "familia chocoana" sería el resultado de la imbricación de varios elementos que son puros y que, a su vez, dan lugar a otra cosa distinta.

---

<sup>49</sup> Los trabajos de Losonczy (1997) han mostrado la muy peculiar relación, casi simbiótica -aunque no necesariamente igualitaria-, que se establece a nivel imaginario entre indígenas y *negros* en el Chocó. El libro, por tanto, y como destacaremos más adelante, no escaparía a esa mirada ya identificada en la zona.

**FIGURA 3**



La carátula, como el libro que ilustra, es resultado así de un proyecto que parte de una mirada *genealógica* sobre el proceso de configuración de la cultura chocoana. Mirada genealógica que está signada por la preocupación por establecer sus orígenes (identificando a los padres, en este caso los tres elementos) y por ubicar y reseguir las características que cada uno de ellos traza sobre su descendiente -el capítulo 11 del libro es una explicitación de teorías antropológicas sobre la familia, en este caso básicamente de corte biologizante, las que son aplicadas al caso de la sociedad chocoana-. En otras palabras, la analogía de la genealogía familiar es replicada para dar cuenta de los procesos culturales y sociales mayores<sup>50</sup>. Así, un elemento construido para dar razón de una dimensión muy concreta pasa a ser utilizado para dar sentido a toda ella. Ello quizás pueda dar buena cuenta de ese contorno del mapa chocoano ubicado en el centro del triángulo: si la familia está compuesta por aquellos que residen juntos (Valencia, 1998: -qué mejor forma de marcar la coresidencia -y por tanto la unidad genealógica familiar- que el mapa físico del Chocó? Espacio y tiempo que aparecen doblemente articulados en la explicación de los orígenes y en la construcción de la región chocoana: por un lado, los mapas son una forma de hacerse al espacio -metáfora en papel, conocimiento referencial- y al tiempo -condensación de saberes históricos- (Haraway, 1997: 137 y ss.); por otro. esa apropiación se refuerza mediante la ubicación central del mapa en esa especie de genograma que, mediante direccionalidades, enfatiza la dimensión temporal.

Pues además esa especie de genograma introduce subrepticamente otra dimensión básica: la aplicación del modelo genealógico en el que la filiación sanguínea se convierte en el sustrato del ordenamiento social. La *sangre*. vía su fetichización como soporte de la esencia del individuo, pretende hablar de autenticidad y de la continuidad social<sup>51</sup>. ¿Acaso no marcan esas fechas la continuidad de los chocoanos con esas otras tres tradiciones culturales? Una legitimación del presente por la carga del pasado y al tiempo, una de esas formas (*poéticas*) de buscar la inmortalidad Y la sobrevivencia (Bauman, 1992: 1-2 l).

### **Lectura de la carátula como relato mitológico**

Quiero proponer que el trasfondo de este diagrama supone una peculiar recombinación de elementos míticos presentes en la cultura chocoana; recombinación, es cierto, a la luz de una interpretación política.

---

<sup>50</sup> Restrepo (1999: 11) avanza una aproximación a las teorías afrogenéticas, como aquella de las "huellas de africanía", en tanto modelos explicativos genéticos que postulan "un tipo de explicación causal que determina la secuencia de los sucesos a través de los cuales un sistema originario es transformado en otro posterior".

<sup>51</sup> Sobre el carácter no universal de los modelos interpretativos genealógicos y sobre su problemático uso en antropología y en biología, cf., respectivamente, Holy, 1996:144 ss.; y Lewontin, 1997:20.

Como ha encontrado Anne-Marle Losonczy, circulan en el Chocó unos "mitos de la elección" que darían cuenta no sólo de los orígenes de las *naciones o razas* (blanca, india, negra) sino, sobre todo, de sus antagonismos y de sus jerarquías: Dios, a partir de su propia iniciativa o, más usualmente, como reacción al comportamiento de los hombres ("la mala elección"), los fabricó de diferentes calidades: "Aquí el color de los negros es el signo visible de su sumisión diferida y mitigada, a la voluntad divina; a causa de esta reticencia serán los últimos. detrás de los blancos y los indios" (Losonczy, 1999: 19). El profesor Valencia parte de un modelo interpretativo análogo al del mito. sigue aún pegado a él: tres grupos diferentes -"antagónicos"- ubicados en cada uno de los ángulos del triángulo. Sin embargo, en este caso no habrán de ser vistos en forma jerárquica. Y se teje así un nuevo relato que pone como eje de la acción al sincretismo.

El sincretismo como explicación de los orígenes no está, en este caso, por fuera de los contextos de debate político sobre la identidad afrocolombiana vigente entre diferentes sectores de las organizaciones y de las fracciones de la intelectualidad colombiana. Valencia, con su libro, toma partido en contra de las esencializaciones y del radicalismo diferencialista de ciertos grupos políticos afrocolombianos. Sucede, sin embargo, que los análisis de corte sincrético difícilmente pueden salir de los límites del discurso que combaten: comparten puntos de partida (nociones como las de pureza, frontera o autenticidad) e introducen, diferenciándose así de aquellas, la dimensión del cambio a partir de comparaciones históricas alogénéticas -filiaciones trazadas a partir de las similitudes morfológicas- que priman la apreciación analógica de las características culturales como si siguieran patrones de transmisión de corte biológico (Appiah, 1995; Palmié, 1995: 84-85. Rattansi, 1995).

## CERRANDO LA LECTURA

¿Podríamos entrever en los dos relatos genealógicos muestras de esas situaciones de *doble consciencia* de que nos habla Joanne Rappaport (1998) para el caso de los indígenas colombianos? Es decir, relatos que, ubicados entre los saberes académicos y el activismo político, establecen estilos de pensamiento y de escritura que parecen alejarse tanto de los modelos formales académicos como de los indígenas; estilos a menudo innovadores, aunque no homogéneos (pudiendo ir de esencialistas a pluralistas), que son capaces de comunicarse tanto con el público local como al cosmopolita. Creo que sí. En este caso, son relatos que se constituyen en posibles modelos de identificación, tanto individual como grupal. Una primera pregunta, que no espero haber respondido sino indirectamente y que dejo por ahora sólo enunciada, es: ¿modelos para quiénes?

Sigamos un poco más allá. Por un lado, la migración -y ello es algo que se da también en otros contextos- se configura. en el primero de los dos casos estudiados por lo menos, en un buen punto de referencia (en un *hecho pivotal*, diría Alessandro Portelli, 1994) para esas construcciones narrativas. Ella es a menudo una fuerte fuente de inspiración en la creación de *automitologías* del crecimiento: la migración puede ser vista como formando parte de esas fases de transición (con su tensión entre la continuidad y la ruptura) que aparecen como especialmente adecuadas para ser constituidas en mitos (Spencer. 1992: 58). Por otro, la mezcla y conjunción de elementos aparentemente extraños para dar lugar a algo nuevo y diferente, como sucede en el segundo caso. es otro modelo reiterado de las identificaciones -se trata del modelo de "crisol" del que Losonczy (1995) ha dado buena cuenta para el caso chocoano.

Sí, se trata ciertamente de otras de esas *pequeñas narrativas* destinadas a legitimar movimientos y demandas de que nos habla Urrutx Oslender (1999: 34-35). Pero de narrativas que surgen de la ciudad y proponen peculiares miradas sobre las zonas rurales<sup>52</sup>. Se nos suscita de inmediato una segunda duda acerca de hasta qué punto ellas inciden en la configuración de auto-percepciones que se hacen las poblaciones de la Costa Pacífica.

E inmediatamente una tercera cuestión: ¿cuál es la imagen que se construye de la costa Pacífica desde la ciudad y hasta qué punto coincide con las percepciones que los habitantes de la costa tienen de sí mismos? Tratemos de darle respuesta, así sea por ahora parcial:

En el caso del afiche, por ejemplo. observamos sólo una de las dimensiones encontradas por Alfredo Vanín, y planteadas en este mismo volumen, cuando destaca a la migración y a la movilidad como elementos con los que se han venido caracterizando las poblaciones de la Costa Pacífica surcolombiana. Los testimonios que él recoge muestran la ambigüedad que entre los migrantes se teje alrededor de la percepción de esos desplazamientos: ansias por salir de las zonas de origen para poder participar del mundo mayor -ese mundo entrevisto en los medios de comunicación o por la vía de las informaciones de los parientes y amigos migrantes-, pero también fuertes apegos a las seguridades de una vida rural que es sentida aún como llena de aspectos comunitarios: atracción por el mundo externo. pero también temor ante la incertidumbre de un espacio apenas conocido y que no garantiza una fácil inserción; añoranzas del lugar de origen. pero también los desapegos y los olvidos trenzados desde el lugar de migración. Por contra. el modelo propuesto en el afiche lanza una mirada que valora lo rural y el lugar de origen (escena inferior y superior) en detrimento de la escena intermedia, la de la ciudad.

---

<sup>52</sup> Acerca de la invención de lo rural desde la ciudad en América Latina, cf. Murmis. 1993.

Ello se replica explícitamente, en el afiche, en el tratamiento de la familia: la rural se nos muestra, en la primer escena, basada en la institucionalidad Y en su papel económico; la urbana. que ni tan siquiera es representada, nos habla de una estructura poco estable y desinstitucionalizada. Pero mientras en algunos modelos de interpretación sociológica (por ejemplo, para la Escuela de Chicago; cf. Burgess, 1957) ello es valorado en tanto que otorga flexibilidad a los migrantes para adaptarse a las condiciones de la sociedad moderna -con uniones basadas en el *compañerismo* y, por lo tanto, ajustables a los cambios sociales-, en el afiche el vacío, como ya dijimos, niega cualquier papel a la familia. Algo similar ocurre con la indiferenciación del género de las personas representadas en esa segunda escena; como si los cambios en la situación y estatuto de las mujeres migrantes en las ciudades fueran aún irreferenciables por estar en negociación<sup>53</sup>.

Tanto la versión de la migración (afiche) como la de la confluencia (carátula) pueden ser vistos como intentos por enraizarse y reubicarse en el mundo, vinculando en ello tanto a lo local como a lo transnacional. Al igual que los relatos de la diáspora y de la errancia, ofrecen modelos para otro tipo de coexistencias y para la vida cosmopolita, a menudo en contravía de los límites de los estados-nación rebasando a las tecnologías y a los mercados *globalizados* (Clifford, 1997: 265, 276-277; Hannerz, 1998; Maffesoli, 1997).

Pero, en el caso de las poblaciones de la Costa Pacífica colombiana. Hay múltiples versiones de estos relatos. En este caso nos hemos enfrentado, y es lo que no debemos olvidar de ninguna manera, a aquellas narrativas que trazan desde la ciudad y, más específicamente, desde el mundo de la academia. En las zonas rurales del Pacífico existen otros muchos relatos de los procesos de migración. algunos de los cuales trascienden o no encajan exactamente con los modelos gestados desde la ciudad. Apenas se empiezan a explorar las relaciones. préstamos y desplazamientos que se producen entre ellos. Pero. además, se observa justamente que en su estudio debe incorporarse el análisis del papel jugado por los modelos académicos (para el caso afrocolombiano, cf. Agier, 1999; Hoffmann, 1999). Para algunos, esa es precisamente la primera (y a veces no muy agradable) tarea que deberíamos emprender los investigadores (entre otros. Appiah. 1995; Fardon. 1995; Seidman. 1995).

---

<sup>53</sup> Los trabajos de Helen Safa y Jean Stubbs han mostrado esta tensión para el Caribe; para las poblaciones desplazadas por la violencia en Colombia, pueden verse los recientes trabajos de Nora Segura Donny Meertens; para una lectura de las letras de los tangos como nudos de negociación en la Argentina urbana de la primera mitad de siglo. cf. Juliano (1998: 47y ss.); para el caso del *olvido* de la dimensión de género en los relatos de la diáspora, cf. Clifford, 1997: 258-59.

## **Bibliografía**

AGIER, Michel (1999) "Etnología y compromiso", en J. Camacho E. Restrepo (eds.) De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia, Fundación Natura/Ecofondo/Ican, Bogotá, pp. 335-349.

APPIAH, Kwame Anthony (1995) "African identities", en L. Nicholson y S. Seidman (eds.) Postmodernism. Beyond identity politics, Cambridge University Press, Cambridge/New York, pp. 103-115.

BAUMAN, Zygmunt (1992) "Survival as a Social Construct". en ívl. Featherstone (ed.) Cultural Theory and Cultural Chanize, SAGE, London/Newbury Park/New Delhi. pp. 1-36.

BESTARD. Joan (1 998) Parentesco y modernidad, Paidós, Barcelona.

BURGESS. Ernest W. (1957) "The family in a changing society". en P.K. Hatt y A.J. Reiss (eds.) Cities and Society, Free Press. New York, pp. 482-489 [1a. ed. Inglés. 1948].

CAMACHO. Juana (1999) "'Todos tenemos derecho a su parte'- derechos de herencia, acceso y control de bienes en comunidades negras de la costa Pacífica chocoana", en J. Camacho y E. Restrepo (eds.) De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia. Fundación Natura/Ecofondo/Ican, Bogotá, pp. 107-130.

CLEMENTE. Pietro (1994) "Multiculturalidad, identidades étnicas e historia oral". en Historia y fuente oral No. 11: 5-15, Barcelona.

CLIFFORD, James (1997) "Diasporas", en Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century, Harvard University Press, Cambridge/London, pp. 244-277.

DUVIGNAUD, Jean (1 995) L'Oubli ou la chute des corps, Actes Sud, Paris.

FARDON. Richard (1995) "Introduction: counterworks", en R. Fardon (ed.) Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge, Routledge. London/New York. pp. 1-22.

HANNERZ. Ulf (1998) Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares, Cátedra/Universitat de València, València [1ª. ed. Inglés, 1996].



HARAWAY, Donna J. (1997) Modest-Witness@Second-Millennium. FemalesMan©-Meets-Oncomouse™. Feminism and technoscience. Routledge, New York/London.

HOFFMANN, Odile (1999) "Identité et mémoire noires dans le Pacifique colombien", ponencia al simposium La grammaire de la mémoire, FIEALC, 9-12 abril de 1999, Tel Aviv. 17 págs. [manuscrito].

HOLY, Ladislav (1996) Anthropological Perspectives on Kiship. Pluto Press.

JAY, Martin (1994) "The Apocalyptic imagination and the inability to mourn", en G. Robinson y J. Rundell (eds) Rethinking imagination. Culture and Creativity, Routledge, London/New- York. pp. 30-47.

JULIANO, Dolores (1998) Las que saben... subcuturas de mujeres, Horas y Horas, Madrid.

KERMODE, Frank- (1983) El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción. Gedisa, Barcelona [la. ed. en inglés. 1966-1967].

LEWONTIN. R.C. (1997) "The Confusion over Cloning", en The New York Rewiew. October 23, 1997: 18-23.

LOSONCZY, Anne-Marie (1997) Les Saints et la Forêt. Rituel, société et figures de l'échange avec les Indiens Emberá chez les Négro-Colombiens du Chocó, L'Harmattan, Paris.

LOSONCZY, Anne-Marie (1999) "Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó". en J. Camacho y E. Restrepo (eds.) De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia. Fundación Natura/Ecofondo/Ican, Bogotá, pp. 13-24.

MAFFESOLI. Michel (1997) Du nomadisme. Vapabondages initiatiques, Librairie Générale Française, Paris.

MUÑOZ, Sonia (1998) "Visiones de una joven en la urbe", en H. Cubides et al. (eds.) "Viviendo a toda". Jóvenes. territorios culturales y nuevas sensibilidades, Universidad Central/Siglo del Hombre Editores, Bogotá. pp. 151-169.

MURMIS. Miguel (1993) "Algunos temas para la discusión en la sociología rural latinoamericana", ponencia al Seminario Permanente de Investigación Agraria -SEPIA V-, Arequipa.

OSLENDER, Ulrich (1999) "Espacio e identidad en el Pacífico colombiano", en J. Camacho y E. Restrepo (eds.) De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia, Fundación Natura/Ecofondolican. Bogotá, pp. 25-48.

PALMIÉ, Stephan (1995) "Against syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' discourses in North American *òrìzà* worship". en R. Fardon (ed.) Counterworks. Managing the diversity of Knowledge, Routledge, London/New York, pp. 164-177.

PORTELLI, Alessandro (1994) "History-Telling and Time: An Example from Kentucky". en G. Fabre y R. O'Meally (eds.) History and Memory in African-American Culture, Oxford University Press, New York/Oxford. pp. 164-177.

RAPPAPORT. Joanne (1998) "Hacia la descolonización de la producción intelectual indígena en Colombia". en M.L. Sotomayor (ed.) Modernidad. Identidad y desarrollo. ICAN, Bogotá. pp. 17-39.

RATTANSI. Ali (1995) "Just framing: ethnicities and racisms in a "postmodern" framework", en L. Nicholson y S. Seidman (eds.) Social postmodernism. Beyond identity politics, Cambridge University Press, Cambridge/New York, pp. 250-286.

RESTREPO, Eduardo (1996-97) "Invenções antropológicas del *negro*", en Revista Colombiana de Antropología Vol. XXXIII: 237-269, ICAN. Bogotá.

RESTREPO. Eduardo (1 999) "Afrogénesis y huellas de africanía: anotaciones para la discusión", 16 págs. [manuscrito].

SEIDMAN. Steven (1995) "Deconstructing queer theory or the under-theorization of the social and the ethical". en L. Nicholson y S. Seidman (eds.) Social postmodernism. Beyond identity politics. Cambridge University Press. Cambridge/New York, pp. 116-141.

SPENCER. Paul (1992) "Automythologies and the reconstruction of ageing", en J. Okely y H. Callaway (eds.) Anthropology and Autobiography. Routledge, London/New York, pp. 50-63.

VALENCIA BARCO, John Herbert (1998) Antropología de la familia chocoana, Editorial Lealon, Quibdó/Medellín.

VANEGAS, Gildardo (1998) Cali tras el rostro oculto de las violencias, Císalva/Universidad del Valle. Cali.